

تيخونوفا



سلطان الحصري

رشد المندى العلماني

القانوني العربي



Т. П. Тихонова
КОНЦЕПЦИЯ АРАБСКОГО ЕДИНСТВА
САТЫ АЛЬ-ХУСРИ

(под ред. Н. Г. Калинина)

На арабском языке

© Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»,
1984 г.

© الترجمة الى اللغة العربية مع الاضافة والحذف — دار التقدّم ،

١٩٨٧

T $\frac{0803000000-724}{014(01)-86}$ 218—87

تقديم

يسرنا ان نقدم للقارىء العربى كتاب «ساطع الحصرى ، رائد المنحى العلمانى فى الفكر القومى العربى» * ، الذى وضعته الباحثة السوفيتية تاتيانا تيخونوفا . فالزميلة الدكتورة تيخونوفا ، التى تعمل فى معهد الاستشراق بموسكو ، قد انصرفت خلال السنوات العشر الاخيرة لدارسة فكر ساطع الحصرى . وفى كتابها هذا ، الموجه الى جمهور واسع من القراء والموضوع بأسلوب مبسط نسبيا ، تسلط الباحثة الضوء على المراحل الاساسية فى حياة «فيلسوف العروبة» ، وتتبع الاتجاهات الرئيسية فى فكره النظرى ونشاطه العملى . ثم ان عرض الملامح الاساسية لنظرية الحصرى فى القومية والعروبة يتشابه هنا بتحليل آرائه السياسية والاجتماعية والتاريخية والثقافية والتربوية ، وبتبيان الظروف الاقتصادية والاجتماعية والايدولوجية التى احاطت به ، واثرت فى تطور افكاره .

تنطلق الدكتورة تيخونوفا ، فى بحثها لتركة الحصرى الفكرية ، من المبادئ النظرية والمنهجية العامة ، التى ترسخت فى الادبيات الماركسية ، وخاصة السوفيتية منها . وقد عرضت الباحثة لبعض هذه المبادئ فى «مقدمة» الكتاب ، ولكن على نحو مقتضب وسريع ، يأخذ بعين الاعتبار طبيعة الجمهور الذى تتوجه اليه ، والمأمه بتلك المبادئ . ولذا رأينا ، ونحن نضع الكتاب بين يدي القراء العرب ، ان نتوقف ، بشئ من التفصيل ، عند عدد من متطلبات المنهجية ، التى اعتمدتها الدارسة فى تقييمها لآراء مفكرنا .

واول ما ينبغى التنويه به هو ان الدكتورة تيخونوفا لم

* صدر الكتاب عام ١٩٨٤ عن دار النشر «ناووكا» ، باشراف الدكتور نيقولاى كالىنين .

تتناول انشاءات الحصرى النظرية (نظريته فى القومية ، رؤيته للعملية التاريخية . . .) تناولا مجردا ، يرى فى مسيرة الفكر خطا مستقيما خاليا من التعرجات والانحرافات ، فلم تقيم طروحات «فيلسوف العروبة» من زاوية مدى قربها من الافكار الماركسية او بعدها عنها ، وانما اخذتها فى اطارها التاريخى الملموس ، فى ظروفها المكانية والزمانية . وقد سارت الباحثة هنا على هدى واحد من اهم مبادئ المنهجية الماركسية فى دراسة تاريخ الفكر الفلسفى والاجتماعى ، ينص ، كما اشار لينين ، على «ان تقييم المآثر التاريخية لا يكون فى ضوء ما لم تقدمه الشخصيات التاريخية بالمقارنة مع المتطلبات الحالية ، بل فى ضوء ما قدمته من جديد بالمقارنة مع اسلافها» * . فمن المعروف ، مثلا ، ان لينين قدر على التقدير المناهض للمادية فى فلسفتى هرتزن وتشيرنيشيفسكى واشاد بدورها فى حياة روسيا الاجتماعية والفكرية ، مع انه كانت قد تشكلت ، الى ذلك الحين ، صيغة ارفع من الرؤية المادية ، هى المادية الديالكتيكية ، الفلسفة الماركسية . ومن هذه الزاوية راحت الدكتورة تيخونوفا تعنى وتشيد بالجوانب المضيئة فى نظرية الحصرى (المثالية عموما) ، مثل عداؤها للامبريالية ونزعتها العلمانية وتوجهها التجديدى . . . وعلى نحو مماثل نجد الباحثة ، وهى تدرس نظرة مفكرنا الى العملية التاريخية ، لا تتوقف لتبيان مدى «قصور» هذه النظرة عن الفهم المادى للتاريخ ، بل تسعى لابراز ما فيها من عناصر ايجابية وطليلية (بالمقارنة مع الادبيات التاريخية ما قبل الماركسية) ، بينها فكرة التقدم فى التاريخ ، والقول بقانونية العملية التاريخية ، والتأكيد على وحدة التاريخ العالمى . . .

ثم ان الباحث ، اذ يقيم هذه الافكار او تلك ، يجب الا يقتصر على النظر اليها من زاوية علميتها فقط ، والا يكيلها بمعيار «الصواب والخطأ» فحسب . فثمة مذاهب كثيرة ، كان لها تأثير بالغ على الحياة الروحية والحركة التحررية فى هذا البلد او ذاك ، وان كان مضمونها المعرفى النظرى ضحلا وضئيلا . ولذا فان معيار «الصواب-الخطأ» ينبغى ان يترافق بمعيار آخر ، هو «النفع-

* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٢ ، ص ١٧٨ .

الضرر» . ولنا فى تقييم لينين لآراء الشعبويين الروس وليف تولستوى مثال رائع على هذا التناول المرن ، «المزدوج» . وقد لاحظ لينين بهذا الصدد «ان الخاطئ بالمعنى الاقتصادى الصورى قد يكون صحيحا بالمعنى التاريخى العالمى» * . ذلك هو احد المبادئ ، التى طبقتها د . تيخونوفا على نحو واسع فى كتابها .

كما وتجدر الاشارة الى مبدأ هام آخر فى المنهجية الماركسية ، يلمسه القارى على امتداد الكتاب كله . انه المبدأ ، الذى صاغه انجلس فى رسالته الى كونراد شميدت (بتاريخ الاول من تموز - يوليو - ١٨٩١) : «ان شخصا ، يحكم على كل فيلسوف لا فى ضوء الجوانب الباقية والتقدمية فى نشاطه ، بل فى ضوء ما كان محتما فى هذا النشاط من جوانب عابرة ورجعية . . . ان شخصا كهذا سوف يكون من الاخرى به ان يسكت» ** . وفى رسالة اخرى الى شميدت (بتاريخ الاول من تشرين الثانى - نوفمبر - ١٨٩١) عاد انجلس الى نفس هذه الفكرة ، وذلك بصدد كتاب بارت عن هيغل : «لا ينبغى اطلاقا ان نقرأ هيغل على غرار قراءة السيد بارت له ، فنفتش تحديدا عن الاخطاء المنطقية والانشاءات الاصطناعية التى كانت ضرورية لهيغل من اجل بناء مذهبه . ذلك هو تناول تلميذ فى مدرسة . فمن الاهم البحث ، وراء الصيغة الخاطئة والرابطة المصطنعة ، عما هو صحيح وعبرى» *** . فان خصوبة هذا التوجه تتضح جليا فى تحليل الدارسة ، مثلا ، لآراء الحصرى الثقافية ، حيث ان بوسع اى «تلميذ» ان يسجل على مفكرنا وقوعه فى تناقض «منطقى» لدى حديثه عن الفارق بين «الحضارة» و«الثقافة» .

وفى ضوء هذا يغدو من المفهوم لماذا لم تتوقف د . تيخونوفا عند الجوانب الضعيفة والمحافظة وغير العلمية فى ابداع الحصرى ، ولم تنطلق منها لدى تقييمها العام لفكره ونشاطه . كما ويغدو من المبرر عدم انخراطها فى جدال معه حول ما يصادف فى اعماله من التباسات وكليشيات خاطئة حول النظرية الماركسية اللينينية فى الامة والمسألة القومية ، لاسيما وان الكتاب موجه الى

* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٢٢ ، ص ١٢٠ .

** ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٣٨ ، ص ١٠٨ .

*** المصدر السابق ، ص ١٧٧ .

جمهور ، ليس بحاجة الى تفنيد مفصل لمثل هذه الآراء الخاطئة .
فقد اكتفت الباحثة بالتنويه بـ«سطحية» اطلاع الحصرى على جوانب
من النظرية الماركسية ، او بالاشارة الى «التباس واضح» فى
فهمه لهذه الموضوعة الماركسية او تلك . وسوف يكون بوسع
القارئ التعرف عن كتب على الرؤية الماركسية للمسألة القومية
فى كتاب الدكتور سورين كالتختشيان ، الذى ستصدر قريباً
ترجمته العربية عن «دار التقدم» . بيد ان كتاب الدكتورة تيخونوفا
عن مفكرنا القومى البارز يبين ، بحد ذاته ، خطأ بعض تلك
الكليشيهات التى لا تزال دارجة فى ادبياتنا ، ويساهم - كما
نأمل - فى توضيح حقيقة الموقف الماركسى اللينينى من النزعة
القومية فى «منطقة حركة التحرر الوطنى» عامة وفى التعريف بنظرة
الباحثين السوفيت الى اعلام المنحى التقدمى والعلمانى فى فكرنا
القومى العربى خاصة .

توفيق سلوم

المقدمة

ان فكرة الوحدة العربية ، التي لعبت دورا هاما في رص صفوف فصائل حركة التحرر الوطنى العربية فى فترة النضال ضد السيطرة الامبريالية ، لا تزال تمثل احد العوامل الرئيسية فى حياة العرب السياسية المعاصرة . ففي صلب شعبيتها اليوم يقوم تعمق ادراك الحقيقة ، القائلة انه برغم عدم تجانس العالم العربى والفوارق بين مختلف الاقطار العربية يتعذر عليها بلوغ الاستقلال الاقتصادى والتقدم الحضارى بدون تمتين اواصر التضامن العربى وبدون تنسيق مساعى الدول العربية فى مواجهة الامبريالية العالمية والقوى الرجعية .

لقد كانت الحركة القومية العربية ، التى تشكلت فى عصر انهيار البنى التقليدية ، تهدف الى تحويل المجتمع ، وتسم عموما بطابع علمانى . وكانت هذه الحركة تركز الى تشابه المشكلات الملحة التى تعترض طريق التطور الاجتماعى بالبلدان العربية ، وتستند الى وحدة لغة الشعوب العربية وتاريخها . اما الدور القيادى فى المسيرة الوحدوية فكانت تضطلع به البلدان ذات الانظمة الديمقراطية والمعادية للامبريالية ، والتى اعلنت التحولات الاجتماعية الواسعة هدفا لها . وعليه فان تجربة الوحدة العربية قد جاءت ، فى المقام الاول ، تجربة للنضال المشترك ضد الامبريالية ، وهى التجربة ، التى لا يمكن للقوى السياسية فى العالم العربى ان تتجاهلها . ومن هنا يأتى التأثير الكبير الذى تمارسه الايديولوجية الوحدوية على العمليات الايديولوجية التجارية فى العالم العربى المعاصر ، والمكانة الهامة التى يشغلها منظرو الحركة البارزون فى الحياة الاجتماعية العامة .

ويأتى فى طليعة هؤلاء المنوّرين والعالم العربى الفذّ ساطع

الحصرى (١٨٨٠-١٩٦٨) ، الذى ارسى اسس التيار العلمانى فى الفكر القومى العربى . لقد عكست اعمال الحصرى المشكلات المحورية لمراحل عدة فى مسيرة حركة التحرر الوطنى العربية ، وعبرت عن الاتجاه العام لتطور الوعى القومى العربى ، ومارست بالغ الاثر على ايدىولوجية القومية العربية وادبياتها فى العقود اللاحقة ، حتى وعلى فكر عدد من الزعماء السياسيين العرب . فكان لآرائه تأثير ملحوظ على نظرية «الاشتراكية العربية» ، التى تشكلت فى الخمسينات والستينات فى اوساط احزاب حاكمة ، مثل الاتحاد الاشتراكى العربى بمصر وحزب البعث العربى الاشتراكى بسورية . وتعتبر مؤلفات الحصرى فى العالم العربى من الاعمال الكلاسيكية الاساسية فيما يخص قضايا الامة والقومية ، فتعاد طباعتها ، وتدرس فى الجامعات والمدارس . ثم ان شهرة الحصرى ، خلافا لباقي المنظرين القوميين الذين راجت افكارهم فى بعض البلدان العربية دون الاخرى وانحصر تأثيرهم فى مرحلة معينة من تطور حركة التحرر الوطنى العربية ، قد غطت ، ولا تزال ، اقطار العالم العربى كلها . هذا ناهيك عن ان الحصرى قد اسهم بقسط شخصى ملحوظ فى تطوير الثقافة والتربية والتعليم فى تركيا وسورية والعراق ومصر ، الامر الذى يسبغ على تركته اهمية اضافية خاصة .

ان رواج الرؤية العلمانية للقومية فى ظل هيمنة الاشكال الدينية من الوعى الجماهيرى يعود ، فى المقام الاول ، الى عوامل موضوعية ، اهمها التغير الجدى فى ظروف حركة التحرر العربية . فالاحداث التى اعقبت الحرب العالمية الاولى ، والتى كانت وراء الوضع السياسى الراهن للعالم العربى ، قد اعطت زخما قويا لتطور هذه الحركة . وقد ارتبط ذلك سواء بالنضال فى سبيل الاستقلال السياسى او بتشكيل العلاقات الرأسمالية فى البلدان العربية المشدودة الى عجلة الاقتصاد الرأسمالى العالمى . كما وطرات تغيرات ملحوظة فى البنية الاجتماعية ، جاءت حصيلة التحولات الاقتصادية ، فاستنهضت للعمل السياسى جماهير واسعة من السكان . وقد قدّر لينين على التقدير نهضة الشرق القومية ، فنوّه بتقدمية «استيقاظ الجماهير من السبات الاقطاعى ، ونضالها ضد كافة ألوان الاضطهاد القومى ، وكفاحها من اجل

سيادة الشعب ، من اجل سيادة الامة» [١٤ ، ص ٣٢] * .
لم تكن الحركة التحررية العربية ، الموجهة ضد الاضطهاد
الاستعماري ، متجانسة من الناحية الايديولوجية ، مما يعود الى
عدم تجانس المجتمع نفسه . فهيمنت على بعض تياراتها قوى
محافظه ، دينية وغيرها ، ترتبط بالزعامة الاقطاعية الملكية في
اغلبية البلدان التابعة وشبه المستقلة . وفي هذا الاطار يأتى
ما شهدته اواخر العشرينات من رواج افكار الرابطة (الجامعة)
الاسلامية ، التى يشكل القول بـ«امة اسلامية» واحدة اساسها
النظرى ومرتكزها الفكرى .

وفضلا عن الرابطة الاسلامية ، التى كانت سلفية فى اساسها ،
سرعان ما نضج فى العالم العربى تيار فكرى هام آخر ، برجوازي
الطابع ، هو الاقليمية ، التى كان وراءها توقف تقارب الشعوب
العربية بعد تقسيم الامبراطورية العثمانية . وفى الحدود
السياسية الجديدة راحت تترسخ بنى اقتصادية واجتماعية
جديدة ، معزولة احداها عن الاخرى ، ولكل منها سماته المتميزة .
وفى اقتصاد البلدان العربية صارت تتعزز النزعات الرأسمالية ،
مما ادى الى توسع صفوف البرجوازية وتضاعف الفئات البرجوازية
الصغيرة . وفى هذه الظروف اخذ الوعى القومى يتخذ صيغ
مغايرة ، وصار نضال التحرر الوطنى موجهها ضد صفوف متباينة
من المضطهدين . فالى مطلع الثلاثينات ظهرت فى البلدان العربية
عدد من التيارات الاقليمية ، التى انبرى منظروها لارساء طروحاتهم
على ارضية الوقائع التاريخية ، وراحوا يفتشون عن جذور
خصوصية بلدانهم فى الحضارات القديمة ، ما قبل العربية ، التى
ازدهرت فى المناطق المعنية . فصار دعاة الاقليمية فى مصر
يروجون للفرعونية ، وفى بلاد الشام - للفينيقية والآرامية ،
وهلم جرا . ولكن تلك النظريات الاقليمية ، برغم عدائتها
للامبريالية احيانا ، كانت تنطوى على عنصر رجعى ، يضعف كثيرا
ونجتها هذه ، فقد كانت تروج لفكرة تفوق بعض الشعوب العربية
على الاخرى ، مما عزز النزعات الانعزالية فى العالم العربى .
راح ساطع الحصرى منذ اوائل العشرينات يسوق البراهين

* هنا وفيما بعد يشير الرقم الاول الى ترتيب المرجع فى «فهرس
المصادر» بآخر الكتاب ، فى حين يشير الثانى الى رقم الصفحة فيه .

النظرية على وحدة الامة العربية . لقد كان واحدا من المفكرين العرب القلائل الذين يعون ضرورة توحيد كافة فصائل التحرر الوطنى ، ويدركون ان التيارات الفكرية ، السائدة آنذاك فى العالم العربى ، تقف عائقا على طريق المسيرة الوحدوية . ومن زاوية اهمية صياغة خطة ايدولوجية جديدة للحركة التحررية كان ينظر الى الامكانيات الكبيرة ، التى تنطوى عليها الفكرة القومية العربية فى معركة النضال مع الامبريالية . فانبرى يلقي المحاضرات وينشر المقالات ، التى تروج لنظريته فى الوحدة العربية ، وتصوغها فى قالب قريب الى المدارك ، ولكن هذه النظرية لم تصادف القبول الواسع والانتشار العريض الا بعد مضى زهاء عقدين على صياغتها . فمنذ اواخر الاربعينات بالذات راحت تعاد طباعة اعماله النظرية ، وبينها الكثير من المقالات والمحاضرات ، وراجت افكاره فى ارجاء العالم العربى .

ان رواج نظرية الحصرى فى مرحلة حصول بلدان المنطقة على استقلالها السياسى يدل على ان طروحاتها الاساسية كانت تتوافق مع النزعات ، التى كانت قد تبلورت فى المجتمع العربى آنذاك . وهنا نذكر ، فى المقام الاول ، التفاف قوى اجتماعية مختلفة حول اهداف عامة مشتركة فى النضال المعادى للامبريالية ، وادراك ضرورة توحيد هذه الفصائل على النطاق العربى . كما وتجدر الاشارة الى تغير وجهة الاقتصاد وتحولها عن الاشكال الاقطاعية التقليدية نحو الصيغ الرأسمالية ، مما ساعد فى اذكاء الميول الوحدوية . وقد انعكست النزعات المذكورة فى التعزز الملحوظ لتأثير الفئات البرجوازية ، التى صارت من غير النادر ان يلعب ممثلوها دورا قياديا فى حركة التحرر الوطنى . وجاءت نظرية الحصرى ، التى تميزت بحدة عدائها للامبريالية وبتطلعها نحو اقامة دولة عربية مستقلة وعصرية ، لتتوافق مع توجهات جماعات البرجوازية ، المعنية بالتخلص سواء من منافسة الرأسمال الاجنبى او من المؤسسات والبنى التقليدية التى تحول دون التطور الرأسمالى الحر .

ولم يتميز الحصرى عن غيره من دعاة الوحدة العربية ، الذين عولوا على المشاعر القومية ، بانه اشتهر بكونه «فيلسوف العروبة» الاول فحسب ، بل وبقدرته على رؤية القوى الاجتماعية

التي تصلح لان تكون ركيزة للتوجه القومى التقدمى ، مما انعكس فى نقده الحاد للجانب الرجعى فى قومية الامم المضطهدة ، الذى بدأ يتكشف جليا بعد الاستقلال ، والذى سبق للينين ان اشار اليه ، الا وهو نزوع برجوازية البلدان الاكثر تطورا نحو بسط هيمنتها ، على باقى البلدان . وفى هذا الاطار راح الحصرى يؤكد على ان الدور القيادى فى الحركة الوحدوية العربية يجب ان يكون للانظمة الساعية لتعميق التحولات الاجتماعية والمتطلعة نحو الاشتراكية . وفى الوقت ذاته كان الحصرى يتقاسم والثوريين الوطنيين العديد من الازهام الاصلاحية . ومن ذلك انه كان عموما يضمن عاليا التحولات الاجتماعية فى البلدان الاشتراكية ، ولكن ذلك كان يتشابهك لديه مع القول بامكانية تجنب الصراع الطبقي ، بامكانية القيام بالاصلاحات الاجتماعية عبر التأثير المعنوى على الطبقات ، كما وترافق برفض الماركسية من حيث توهّم انها تحول دون التلاحم القومى .

ولكن اسباب رواج آراء الحصرى لن تكون جلية تمام الجلاء اذا اقتصرنا على تحليل الجو الايديولوجى والسياسى فى البلدان العربية واستجلاء منطلقات صاحبها الفكرية . فقد بذل الحصرى جهودا دائبة لترويج افكاره ولاشاعتها بين الجماهير ، وسعى للتأثير الفعال على مختلف الفئات الاجتماعية . وكانت حججه تراعى دوما خصوصية تفكير وتصورات الجمهور الذى يتوجه اليه . ولكن مفكرنا ، الذى استبق عصره من نواح كثيرة ، ظل يحتفظ ، فى الوقت ذاته ، بسلمات ونزعات ، مميزة لمراحل مختلفة فى تطور الايديولوجية القومية العربية . فعلى امتداد حياته الفكرية كلها تقريبا كانت آراؤه وتقييماته تنم عن تأثر ملحوظ بالنظرة التنويرية ، التى كانت واسعة الانتشار فى صفوف المثقفين العرب فى مطلع القرن الحالى . ومع تغير الظروف فى العالم العربى تعمق ادراك الحصرى لدور العوامل المادية فى التطور الاجتماعى ، ولكن هذا ترافق لديه بفهم مثالى للتقدم ، بميل الى اناطة الاولوية فيه بالعوامل الثقافية والنفسية . ثم ان النظرات ، المميزة لمرحلة النضال فى سبيل الاستقلال السياسى ، والتي ترى فى المجتمع كلا عضويا واحدا ، تتعايش لدى الحصرى مع الاستنتاجات ، التى توصل اليها فى ضوء تجارب الوحدة بين بعض البلدان العربية ،

والتي تقول بالفوارق بين المصالح المادية لمختلف فئات المجتمع ، دون الاعتراف - مع ذلك - بموضوعية هذه الفوارق .

وقد ظل هذا التوجه في تناول مشكلة التناقضات الطبقية امرا مميزا لرجالات الجيل اللاحق من المفكرين القوميين ، الذين اولوا العوامل المادية (بتأثير من افكار الاشتراكية العلمية) دورا اكبر منه لدى الحصرى ، فأدرجوها ، كقاعدة عامة ، في عداد عناصر الرابطة القومية ، ولكنهم ، في الوقت نفسه ، نظروا الى «الوحدة» نظرة مثالية ، واكدوا على امكانية «تهدئة» التناقضات الطبقية و«تسويتها» مع التقدم على طريق «نمو الوعي القومى» (انظر [١٣١ ، ص ٧١ ؛ ١٤٠ ، ص ١٧٦]) . ولا يندر ان يستشهد هؤلاء بموضوعة الحصرى القائلة بان المشاعر القومية لا تنبع من «اعتبارات نفعية» وانما تأتى من «القراصة المعنوية» ، ولذا فانها اقوى من التناحرات الاقتصادية . كما ويرتكزون الى اعمال الحصرى فى قولهم بخصوصية «الاشتراكية العربية» ، التى تضمن - على حد زعمهم - التذليل السلمى للتناقضات الطبقية (انظر [١٥٠ ، ص ٤٤ ؛ ١٣٠ ، ص ٢٠]) . وتروج فى الادبيات القومية رؤية الحصرى اللاتاريخية للامة ، ونفعية لارتباطها بتطور العلاقات الرأسمالية (انظر [١٤٠ ، ص ٣٥-٣٦]) . وان كان هذا يمتزج بنظرة الى تشكل الامم ، قريبة من الماركسية فى بعض جوانبها .

وفى معرض الاشارة الى استخدام بعض المنظرين المعاصرين حجج الحصرى للدفاع عن «التسوية السلمية» للتناقضات الطبقية (وهو الدفاع ، الذى تقوم عليه - كما هو معروف - كل نظرية قومية) ، ينبغى التاكيد على مآثرته الجليلة فى طرح افكار تقدمية ، مثل استبعاد الاسلام من بين مقومات الامة العربية ، وفضحه للجوانب الرجعية فى دعوات الرابطة الاسلامية . وبرغم ما نجده اليوم من ان مؤلفين عديدين يرون فى مشاعر العرب الدينية اساس القراصة المعنوية للامة (انظر [١٤١ ، ص ٢٨ ، ٤٤]) ، فان للميل الى اعتبار المسيرة الوحشية العربية مسيرة دنيوية الطابع غلبة جلية فى الادبيات القومية . وتدل على الدور الكبير ، الذى لعبه ساطع الحصرى فى نشر الرؤية النقدية لاستخدام الدين فى اغراض سياسية ، كثرة الاستشهادات

بأعماله - «محاضرات في نشوء الفكرة القومية» ، و«البلاد العربية والدولة العثمانية» ، وغيرهما . فبالاعتماد الى حجج الحصرى والوقائع التي يوردها يسير المفكرون العرب على خطاه ، فيعيدون النظر في التصورات التقليدية حول دور الاسلام في تاريخ العرب [١٣٦ ، ص ٢٣-٢٦ ؛ ١٤٧ ، ص ٥٠ ؛ ١٣٣ ، ص ٤٤-٤٥] ومشكلة الخلافة ورجال الدين [١٢١ ، ص ١٥٣ ، ١٩] . ويتصدون للايديولوجية اللاهوتية [١٣٥ ، ص ٤٦] ولافكار الرابطة الاسلامية [١٤٣ ، ص ٥٥٨-٥٦٠ ؛ ١٣٧ ، ص ٧ ؛ ١٤٠ ، ص ١١٢-١١٥ ؛ ١٥٤ ، ص ٦٢] .

وبين مآثر الحصرى يأتي قوله بأن الدعوات الاقليمية الانعزالية تعوق رص الدول العربية في جبهة موحدة معادية للامبريالية . وعلى هذا الطريق يسير المفكرون العرب ، الذين يشنون نقدا عنيفا على النزعات الشوفينية المميزة لبعض التيارات الاقليمية ، ويؤكدون على جوهرها الرجعي [١٣٩ ، ص ٣٤١ ، ٣٦٦ ؛ ١٤٧ ، ص ٧٠ ؛ ١٥٤ ، ص ٣٦-٣٧] . وكان لمؤلفات الحصرى ، التي يبين فيها عروبة مصر وخطر انعزالها عن باقي اقطار العالم العربى ، وقع كبير خاص فى الادبيات القومية . وهنا يتفق المؤلفون ، على اختلاف قناعاتهم الفكرية وميولهم السياسية ، فى ان الحصرى لعب دورا بارزا فى التصدى لتلك النزعة الانعزالية [١٥٩ ص ٦٧-٧١ ؛ ١٥١ ، ص ٣١٧ ؛ ١٥٧ ، ص ١٨٩] .

ولكن تأثير افكار الحصرى على آراء الجيل اللاحق من المفكرين القوميين لا يقتصر ابدا على النواحي المذكورة ، وانما يتعداها الى ميادين التربية والثقافة والدراسات التاريخية والنقد الادبى ، حيث تجسدت المبادئ النظرية التى صاغها «فيلسوف العروبة» . ثم ان علمانية الحصرى وكفاحه فى سبيل وحدة العرب السياسية قد خلفه مناضلا حازما من اجل حرية الامة العربية وتقدمها ، ومفكرا بارزا للحركة الوطنية العربية التحررية . ويؤكد المؤرخ المصرى محمد عبد الرحمن برج ، فى كتابه عن ساطع الحصرى ، على هذه الفكرة ، فيقول : «كان ساطع على رأس الرعيل الاول الذى دعا الى القومية العربية ، والى تجسيد هذه القومية فى وقت كانت فيه شخصية الامة العربية قد ذابت فى شخصيات اخرى . . واتجه ابناءؤها اتجاهات شتى . هناك من اعتنق فكرة

الجامعة الاسلامية وتحمس لها وآمن بها ، ودعا البعض الآخر الى تحبيذ فكرة الاقليمية . . . لكن ساطعا وقف يحارب كل هذه التيارات ويجند قلمه وفكره من اجل ذلك ، واخذ يبث روح التفاؤل والثقة في نفوس ابناء الامة العربية في وقت انتشر اليأس والقنوط في النفوس» [١٣٤ ، ص ٢١٠] .

ومما له دلالة ان العداء للامبريالية ، الذي هو سمة بارزة لمؤلفات الحصري ، يكاد لا ينعكس في اعمال الباحثين الغربيين . فيركز هؤلاء الانتباه على الجذور الفلسفية وافكار الحصري ، ويعتبرونها نقلا مباشرا لما كان رائجا في اوروبا بالقرن التاسع عشر من نظريات مثالية في الامة ، ويتجاهلون الاهداف العملية لنشاطه ، ومكانته في الصراع الفكري السياسي بالبلدان العربية في مختلف مراحل حركة التحرر الوطني . ولا بد لهذا التناول من ان يؤدي الى الاجحاف والتعسف في التقييمات والاستنتاجات . ومن ذلك ، مثلا ، ان وليم كليفليند ، الاستاذ بجامعة برنستون ، يذهب في كتابه عن الحصري الى انه ، بارتكازه الى افكار التنوير البرجوازي وليس الى مذاهب الافغاني وعبدو الاصلاحية ، قد شغل «موقع المراقب الاجنبي» ، الذي خلق بعيدا فوق البيئة الاجتماعية المحيطية [١٨٠ ، ص ٧١] . اما نضال الحصري ضد دعوات الاقليمية والجامعة الاسلامية فيصفها الباحث الامريكي بقوله : «ان اقتراح مثل هذا التعديل الجديد والجذري في الولاء لا يمكن ان يتقدم به الا شخص ، لا يضرب جذورا عميقة في المجتمع العربي ، ولا تهمه الاعتبارات السياسية او الارتباطات المحلية» . [١٨٠ ، ص ١٣٣] . وعلى نحو مماثل نجد الباحثة الامريكية س . ج . هايم ترد مآثر الحصري ، في حقيقة الامر ، الى «تقديم فيخته وهيغل في صورة اساتذة للفكر العربي الاسلامي» [٢٠٦ ، ص ٣٠٣] . وبنفس التعسف تخلص الباحثة الى القول ان نزوع الحصري الى صياغة نظريته في قوالب تتوافق شكليا مع الاسلام ، انما جاء من كونه «قد اتخذ فيخته ، لا القرآن ، مصدر الهام له» ، وانه مع ذلك ، كان يرى في مشاعر المسلمين الدينية ركيزة للقومية [١٩٢ ، ص ٤٣] . ان هذا الاستنتاج ، الذي يبرز الى الواجهة العناصر الشكلية في مذهب الحصري ، يؤدي الى بخس قدر الطابع التقدمي لمحاولة «فيلسوف العروبة» استخدام مفاهيم قريبة من

مدارك عامة الناس ، بهدف احلال التصورات القومية محل الدينية .
وهنا تجدر الاشارة الى ان «الحس الواقعى» السياسى لدى
الحصرى ، والذي يعترف به كل الباحثين البرجوازيين يصوّر على
يديهم حصيلة «الموقف الهامشى من العمليات المدروسة» [١٩٦ ،
ص ٣١١ : ١٩٨ ، ص ٥٦] . وفى ضوء هذا الطرح يتبدى الحصرى
مجرد «مثقّف موال للقيم الغربية» . وبذلك تغيب الرابطة العضوية
الوثيقة ، التى تجمع بين آرائه وبين الاتجاه العام لتطور ايدولوجية
القومية العربية - انتقالها من الدفاع عن الدين والمبالغة بدوره
فى الحياة الاجتماعية الى اعلان العلمانية سلاحا فكريا فى النضال
ضد القوى والتيارات السلفية المحافظة . ومن شأن هذا كله ان
يحط من شأن الحصرى كواحد من كوكبة كاملة من المفكرين
العرب ، جاء ظهورها نتيجة طبيعية ومنطقية للتحول الجارى فى
حياة العالم العربى السياسية والاجتماعية .

فالحصرى ، الذى وضع اول نظرية علمانية متكاملة فى القومية
العربية ، قد ارتكز الى التقاليد العلمانية التى ارسيت فى الربع
الخير من القرن الماضى فى عدد من البلدان العربية . فقد انطلق
من بعض الموضوعات ، التى طرحها رواد العصرية من العرب
المسيحيين ، مثل اديب اسحق الذى صاغ مفهوم الامة العربية
القائمة على رابطة اللغة ، وفرح انطون وشبلى شميل اللذان
انتقدا ، فى ضوء نظرية «الحق الطبيعى» ، التعصب الدينى المتشدد
ورجال الدين المتزمتين ، ويعقوب صروف الذى كان يرى فى
ترويج المعارف العلمية اساسا للتقدم الاجتماعى ، وغيرهم . كما
يصعب نفى تأثير الحصرى فى العقود الاولى من نشاطه بالنزعة
العلمانية التى انتشرت فى تركيا . ولقد طوّر الحصرى تركية
اسلافه ، وتفاعل مع معاصريه ، فأمكن له الاسهام بقسط كبير
فى صيرورة الاتجاه العلمانى فى الفكر القومى العربى .

ان المسيرة الطويلة لنظرات الحصرى ، والتعديلات الدائمة
الهامة التى طرأت عليها ، تتطلب من الباحث المراعاة الصارمة
لمبدأ التاريخية فى تقييم آرائه النظرية ، ورؤيتها فى حركتها
وديناميتها ، وفى ارتباطها بالظروف السياسية الملموسة ،
وبالمراحل المعنية من الحركة التحررية العربية . ثم ان المبادئ
اللينينية فى دراسة النزعة القومية تسمح باستجلاء العلاقة بين

الجانبين التقدمي والمحافظ في ابداع الحصرى على امتداد مختلف مراحل نشاطه ، وبالوقوف على ارتباطهما الوثيق بعمليات تطور البلدان العربية الاقتصادية والاجتماعى والسياسى . وفى ضوء الدراسات السوفيتية حول الوجهة العامة لتطور النزعة القومية فى البلدان النامية يمكن رصد مسيرة الفكر القومى العربى ، واستجلاء العام والخاص فيها .

وتجدر الاشارة خاصة الى ابحاث العلماء السوفيت من المستشرقين ، المشتغلين بقضايا البلدان العربية والامبراطورية العثمانية ، ولاسيما ما يتعلق منها بمشكلات تطور الايديولوجية القومية وخصوصيات علمنة الفكر الاجتماعى والعلاقة بين النزعتين السلفية والعصرية فى مذاهب المفكرين المعاصرين . وبين المنطلقات المنهجية ، التى ترسخت فى الادبيات السوفيتية والتى اعتمدناها فى دراستنا لتركة الحصرى ننوّه ، برفض التصور الشائع فى الدراسات الغربية ،والذى يرد نشوء الايديولوجية القومية المعاصرة بالبلدان النامية الى النقل المباشر للافكار الغربية ؛ وبضرورة استجلاء الجوهر الطبقي للنظريات القومية تمهيدا لتقييمها ؛ وبخطأ تناول تلك النظريات من زاوية مؤشرات شكلية محضة ، ذلك «ان الحد الفاصل بين الماركسية والمثالية لا يعود الى كيفية تحديد مقومات الامة ، وانما يرتبط بالنتائج الايديولوجية والسياسية المترتبة عليه» [٧٣ ، ص ٨] ؛ وبتعذر التمييز بين التيارات التقدمية والرجعية فى الفكر القومى فى ضوء الطروحات الفلسفية النظرية وحدها ، اذ ينبغى الاهتداء ايضا بالممارسة العملية ، التى «قد يصل افتراقها عن النظرية حتى التناقض» [٦٣ ، ص ٩١] .

انطلاقا من هذه المبادئ حاولنا رسم لوحة عامة لنظرية الحصرى القومية فى علاقتها بباقى آرائه السياسية والسوسيولوجية والتاريخية والثقافية والتربوية ، وفى ارتباطها بتغير الظروف الملموسة للصراع الفكرى السياسى فى العالم العربى .

الفصل الاول

حياته واعماله

عاش ساطع الحصرى حياة مديدة ، شهد فيها الكثير من الاحداث السياسية الجليلة التى عصفت بالعالم العربى ، حتى وساهم بنفسه فى البعض منها . وقد كان لهذه الاحداث شأنها فى رسم مصيره ، وفى تغير آرائه تغيرا جذريا فى بعض الاحيان . وكان انهيار الامبراطورية العثمانية نقطة انعطاف رئيسية فى حياته . فبعدها غادر الحصرى اسطنبول ، وهو فى التاسعة والثلاثين من عمره ، لينضم الى دعاة القومية العربية فى دمشق .

هذه «المرحلة العربية» من حياة الحصرى هى محط اهتمامنا الرئيسى . ولكن دراستها تستدعى تسليط بعض الضوء على الجو الفكرى والسياسى الذى تكونت فيه آراؤه ، وعلى الوجهة الرئيسية لنشاطه فى ظل الامبراطورية العثمانية . فعلى هذا النحو يمكن تتبع الصلة بين افكار تحديث (modernisation) الامبراطورية ، التى كانت رائجة فى القرن التاسع عشر ، وبين المسيرة اللاحقة للفكر القومى العربى ، واستجلاء مقدمات تشكل منحاه العلمانى ، الذى يعتبر الحصرى رائده بحق .

فى تركيا

جاء تعزيز النزعة العلمانية ، الذى ارتبط بتزايد النعمة على استبداد السلطان عبد الحميد الثانى (١٨٧٦-١٩٠٩) وسياسته القائمة على الدعوة الى الجامعة الاسلامية ، فترك بالغ الاثر فى نفوس مثقفى الجيل الذى ينتمى اليه مفكرنا . وكانت العلمنة فى تلك الايام تمثل وجهة «الغربيين» ، الذين يردون تخلف الامبراطورية الى الجهل وغلبة المعتقدات الغيبية . ومن هنا جاءت

دعوتهم الى القيام باصلاحات على النمط البرجوازي ، يبدأ «بتحرير الشعب من نير رجال اللاهوت ، وبتنويره في المعاهد المخصصة لاشاعة التفكير العصري» [١٧٤ ، ص ٣٩٥] .

اما على الصعيد السياسى فقد برز اواخر القرن التاسع عشر تياران فكريان متصارعان اساسيان - الجامعة العثمانية والوحدة الاسلامية . وكانت الجامعة العثمانية آنذاك تعنى القول بمساواة كافة مواطنى الامبراطورية بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية والعرقية ، وكانت تعكس رؤية برجوازية للدولة ، اكثر تقدما بالمقارنة مع افكار «الوحدة الاسلامية» ذات المنحى الاقطاعى . وقد لقيت مثل الجامعة العثمانية تأييد الفئات الطليعية فى الحركة الدستورية : مدحت باشا ، وزعماء «العثمانيين الجدد» ناميق كمال وشيناصى وغيرهما من الشخصيات ، التى راحت تبين تهافت اهداف الوحدة الاسلامية .

وفى جو الصراع بين هذين التيارين الاساسيين تكونت آراء ساطع الحصرى ، الذى ولد من اسرة حلبية عربية بصنعاء فى الخامس من آب (اغسطس) عام ١٨٨٠ . فوالده هو القاضى محمد هلال بن السيد مصطفى الحصرى ، الذى كان يحتفظ بشجرة نسب تمتد الى الامام على بن ابي طالب ، اما امه فهى فاطمة بنت عبد الرحمن الحنيفى ، التى تتصل ، من طرف الام ، بعائلة الجابرى التجارية العريقة [١٣٤ ، ص ٩-١١] .

ان مثال عائلة الحصرى يعطينا تصورا عن التحول ، السريع نسبيا ، فى طابع النخبة الادارية بالامبراطورية العثمانية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . فقد كان ابوه ، الذى ولد عام ١٨٤٠ والذى درس العلوم العربية والشرعية فى المدرسة الاسماعيلية بحلب ثم اتم دراسته فى الازهر بالقاهرة ، يعمل اول الامر فى سلك القضاء الشرعى ، لكنه رغب فى العمل بالمحاكم «النظامية» ، التى اخذت تنشئها الدولة العثمانية للنظر فى الامور المدنية ، وجعلتها مستقلة عن المحاكم الشرعية ، فعين - بعد اجتياز الامتحان المطلوب - رئيسا لمحكمة الاستئناف فى اليمن اواخر سنة ١٨٩٧ .

لم يلتحق ساطع ، الذى كان الثالث بين اخوته من الذكور (وقد كان له تسعة من الاخوة والاخوات من امه) ، بمدرسة

ابتدائية معينة ، وذلك - كما سيقول فيما بعد - بسبب كثرة تنقلات والده . فقد قدر له ان يتنقل خلال السنوات الاثنتى عشرة الاولى من حياته بين المدن التى عيّن فيها والده للقضاء - اسطنبول ، واصله ، وانقرة ، وطرابلس الغرب ، وصنعاء ، وقونية [١٣٤ ، ص ١٤] . وقد تعلّم ساطع ، من اخوته الكبار بوجه خاص ، القراءة والكتابة باللغتين التركية والفرنسية ، اللتين كانت يستخدمهما عادة نخبة القوم . اما العربية فكانت ثالث لغة ، اتقنها كل الاتقان ، ولكن ذلك كان - كما يعتقد الباحثون - فى المرحلة العربية من نشاطه [١٨٠ ، ص ٤٠] .

والتحق ساطع عام ١٨٩٢ بالقسم الداخلى فى المدرسة الملكية الشاهانية (باسطنبول) التى كانت فى ذلك الحين «احدى بؤر الاختمار الفكرى» [١٨٠ ، ص ١٦] ، منها تخرج العديد من نشطاء حركة «تركيا الفتاة» . وكان بين مدرسيها انصار متحمسون للاصلاحات ، يعرفون تلامذتهم على افكار الليبرالية الغربية والديمقراطية البرجوازية .

وقد ابدى ساطع ، اثناء دراسته الاعدادية ، ولما خاصا بالعلوم الرياضية . ولم يكن يكتفى بما يلقى عليه من دروس الرياضيات ، فكان يطالع مذكرات الرياضيات التى تدرّس فى مدرسة الهندسة وفى مدرسة اركان الحرب . وفى القسم العالى من المدرسة الملكية كان ساطع يدرس العلوم الادارية والسياسية ، وينصرف مساء الى دراسة العلوم الطبيعية . وقد وصل به الاهتمام والنبوغ فى هذه العلوم ان نشر عدة مقالات ، بعضها باسم مستعار وبعضها باسمه الصريح ، فى نقد كتب العلوم الطبيعية المقررة فى المدارس الثانوية [١٣٤ ، ص ١٥] .

ولم يكن اهتمام ساطع بالعلوم الطبيعية اهتماما اكاديميا محضا ، وانما كان يقترن بايمانه العميق بان نشر المعارف العلمية بين اوسع فئات الشعب سيكون مقدمة ضرورية لاعادة تركيب الوعى الاجتماعى ، الذى يجب ان يتقدم - فى رأيه - سائر الاصلاحات . فلم يشأ ، بعد تخرجه من المدرسة الملكية بدرجة امتياز عام ١٩٠٠ ، ان يشتغل بالوظائف الادارية التى تخولها له شهادته ، وانما قدم طلبا لوزارة المعارف العثمانية لتعيينه مدرسا للعلوم الطبيعية فى المدارس الثانوية .

ولكن خبرة السنوات الاولى من العمل المستقل قد اقنعت ساطعا بعدم جدوى النظرة التنويرية البحتة في حل القضايا الاجتماعية . ففي ثانوية ولاية يانيا (على الحدود ما بين البانيا واليونان الحاليتين) ، التي عين فيها مدرسا ، اصطدم بعراقيل كثيرة ، ارتبطت باشتداد الاستبداد ايام السلطان عبد الحميد ، الذي كان يرى في المدارس مراكز للمعارضة الفكرية . وقد انعكس الجو ، الذي كان سائدا آنذاك في نظام التعليم العثماني ، في عبارة هاشم باشا (وزير المعارف في عهد عبد الحميد) الشهيرة : «ما كان احسن عمل الوزارة لو لم تكن هناك مدارس ابدا» [١٧٤ ، ص ٢٧٥] . وتمشيا مع تعليمات الرقابة تشددت وزارة المعارف العثمانية في تمسك المدرسين باتباع ما هو مكتوب في الكتب المدرسية ، وبعدم الخروج عليه ، في حين كانت هذه الكتب - كما لاحظ ساطع - محشوة بالاطعاء العلمية وطافحة بنظريات اثبت العلم بطلانها . وكان على ساطع ان يعرض كل مقال يكتبه وكل كتاب يؤلفه على الرقابة قبل النشر ، فكان الرقيب يعمل بها حذفا وتبيلا ، خشية ان تكون هناك مقاصد خفية من هذه العبارة او تلك ، مما كان يجعل المقالات تظهر - على حد قوله - بصورة مضحكة ، مخلة بالمعنى المطلوب ، واحيانا تعكس هذا المعنى تماما [١٣٤ ، ص ١٨] . وبعد تمضية خمس سنوات في المدرسة ، اقتنع خلالها بعقم جهوده التنويرية ، فقرر ترك سلك التدريس . وكان ساطع قد الف في هذه الفترة عدة كتب مدرسية في المعلومات الزراعية ودروس الاحياء وعلم الحيوان وعلم النبات والتطبيقات الزراعية ، ونشر العديد من المقالات العلمية المبسطة .

لقد جاءت رغبة ساطع في العمل بالحياة الادارية حيلة تغير نظرتة خلال السنوات التي امضاها في اقصى الغرب من البلاد العثمانية الاوربية ، حيث استعر النضال الوطني التحرري للشعبين اليوناني والالباني ضد اضطهاد «السلطان الدموي» . وقد دفعه اقتناعه بان تسوية النزاعات القومية والسياسية والدينية ، التي تعصف بصرح الامبراطورية ، لا يمكن ان تتم عبر التنوير وحده ، الى الدراسة المتعمقة للفكر الفلسفي والاجتماعي الاوروبي . فكان بحثه عن حل للمشكلات القومية ، التي كان يصطدم بها في عمله

اليومى ، وراء اهتمامه بنظريات الامة والدولة لدى رينان وفيخته وكانط وهيغل وغيرهم [١٨٠ ، ص ١٥] . وقد استوعب ساطع هذه النظريات من نفس زاوية غيره من شباب الامبراطورية العثمانية المتنور ، الباحث عن سبل لعصرنة البلاد على غرار الدول القومية ، الاوروبية . وقد كان ساطع ومعاصروه يقرنون بهذا الشرط مصير الجامعة العثمانية ، ويرون فى الحفاظ عليها الاداة الوحيدة لدرء خطر استعباد الدول الكبرى الاستعمارية .

وانطلاقا من الرغبة فى المساهمة النشيطة فى القيام بالاصلاحات قدّم ساطع طلبا الى وزارة الداخلية ، يعبر فيه عن رغبته فى تعيينه باحدى ولايات مقدونية ، التى كانت تدار وفقا لنظام دولى خاص تبعا لاتفاق مورستيج عام ١٩٠٣ ، والتى كانت لا تخضع عمليا للادارة الحميدية . وقد صارت مقدونية منذ عام ١٩٠٦ مسرحا لنشاط مصطفى كمال (اتاتورك) وجمعيته «الوطن» ، ومن ثم «الاتحاد والترقى» ، فغطت شبكة تنظيمات انصار «تركيا الفتاة» («الاتراك الشبان») كافة مدنها خلال اشهر عديدة ، وتحولت الى معقل الضباط الثائرين فى الجيش الثالث العثمانى . وبعد عامين من العمل فى ولاية قوصوه ، عيّن ساطع قائمقاما بفلورينا التابعة لولاية موناستير ، التى كانت ثانى مراكز «الاتراك الشبان» بعد ولاية سالونيك . وقد اتصل ساطع بقيادة الحركة [١٣٤ ، ص ٢١] ، وعمل بكل جهده لتأييدها ، وان كان لم ينضم اليها رسميا . ولم يكن موقفه هذا نابعا فقط من تأييده لاهداف الحركة السياسية المباشرة - اسقاط الدكتاتورية الحميدية واعادة دستور ١٨٧٦ ، بل ومن ولائه لمثل الجامعة العثمانية ، التى امنت التفافا واسعا لشعوب الامبراطورية حول ثورة «الاتراك الشبان» عام ١٩٠٨ .

وقد قوبلت الاحداث الثورية بابتهاج بالغ وحماس شديد فى الاوساط الطليعية من المثقفين والطلاب والفئات العريضة من شعوب مختلف انحاء الامبراطورية العثمانية التى راحت تعول على اصلاحات قريبة ، من شأنها تحويل البلاد الى دولة عصرية . وقد تميزت السنوات الاولى التى اعقبت الثورة بانتعاش ملحوظ للفكر الاجتماعى . فتمت تحولات هامة باتجاه علمنة حياة المجتمع ، ولعبت دورا ملحوظا فى ذلك الجمعيات والاندية التى ضمت مثقفين

من مختلف القوميات (جمعية التاريخ القومي ، نادى العصرين ، وغيرهما) ، والتي عملت فى مجلاتها لترويج فكرة علمنة الدولة تحت شعار الجامعة العثمانية (٥٣ ، ص ٢٢٢-٢٢٣) . ولكن العبء الاساسى فى المجابهة الفكرية مع التيارات السلفية والرابطة الاسلامية كان من نصيب الفئة الاحدث سنا من بين كافة الفئات المهنية - فئة المعلمين . فبعد عام ١٩٠٨ ازداد ، وبصورة حادة ، تعداد وشأن هذه الفئة ، «فقد كان المعلمون يقومون فى ظل النظام الجديد بنفس وظيفة رجال الدين المسلمين فى ظل النظام القديم» ، ذلك ان «الاتراك الشبان» كانوا يقاسمون «الغربيين» اراءهم الليبرالية حول التنوير الكلى الجبروت [١٧٤] ، ص ٤٠٥ ، ٤١٢ .

كان «الاتراك الشبان» ينيطون بالتنوير الدور الحاسم فى نسف دعائم نفوذ الدوائر الدينية المناوئة للنظام الجديد ، ففتحوا الطريق واسعا امام الاصلاحات فى ميدان التعليم . وكان لساطع الحصرى ، الذى عاد بعد الثورة الى التعليم ، دور هام فى هذه الاصلاحات . فقد كانت زعامة جمعية «الاتحاد والترقى» تقدر له على التقدير وقوفه الحازم ضد النزعات المحافظة ، وسعة اطلاعه وقوة حماسه . ولذا عهد اليه بادارة مدرسة «دار المعلمين» بالقسطنطينية ، وكانت اهم معاهد البلاد التربوية . وقد آعاد ساطع بناء هذه المدرسة على اسس جديدة تماما ، تتفق مع آخر انجازات العلوم التربوية . وفى ذلك يقول الباحث السوفييتى المرموق غوردليفسكى : «ودب نبض الحياة فى دار المعلمين ايضا . . . فعهدت ادارة المدرسة الى رجل قوى العزم ، واسع الثقافة ، هو ساطع بك ، الذى راح يشيع بين التلامذة مبادئ ، كانت غريبة على تركيا آنذاك ، مبادئ التعمق فى التفكير والجدية فى العمل . وصار نداؤه «تشاليش مالى ، تشاليش مالى» («العمل بدون فتور») اشبه بانشودة تترنم بها شفاه كل تركى متعلم . وراح ساطع ، بما له من قوة العزم وخبرة التنظيم ، يمتدح وزارة المعارف بالرسائل والتقارير والمشاريع ، الهادفة الى النهوض بثقافة النشء المتعلم - معلمى البلاد المقبلين . . . ولم يكن اهتمام العربى «الصاخب» ساطع بك مقصورا على مضمار التربية وحده ، فكان يدعو الشبيبة للعمل لخير البلاد ، ويؤكد ان العمل

ليس مجرد واجب وطنى وانما هو بهجة بحد ذاته . واندفع الشباب ، المشغوف بمربيه ، يهب كل قواه للتعلم ، املا فى التعويض عما فات خلال عقود ، وربما خلال قرون» [٥٤ ، ص ٧٣] .

ان نظرية الحصرى التربوية ، التى جهد فى تطبيقها وفى الترويج لها ، ولاسيما على صفحات مجلتى «التدريسات الابتدائية» و«التربية» اللتين كان يترأس تحريرهما ، قد تأثرت باعترافه هو نفسه - بمذاهب المفكرين والعلماء الاوروبيين ، امثال لوتورنو ، سبنسر ، كونت ، رينان ، دومولن [١٨٠ ، ص ٣٢] . وكان الحصرى يتميز بالنزوع الى انتقاء الافضل فى الافكار الغربية ، وبتفهم ضرورة توافقها مع الظروف العثمانية ، هذا التفهم الذى تعمق اثناء جولاته بالبلدان الاوروبية المتقدمة فى اعوام ١٩١٠-١٩١٢ ، حيث تعرف عن كتب على نظم التربية والتعليم فيها [١٨٠ ، ص ٣٠] .

وكان الحصرى يرى مغزى السياسة التربوية الجديدة فى مجابهة الاهداف التقليدية للتعليم العثمانى (تربية مشاعر الولاء للسلطة وترسيخ كليشيه ثقافى معين) بالتطوير الاقصى لخصال التلميذ الشخصية ، وتنمية القدرة على التفكير الذاتى المستقل ، وتقوية روح المبادرة عنده . وعلى هذا الطريق تبرز - فى رأيه - اهمية دراسة العلوم الطبيعية والدقيقة ، وفسح المجال لمبادرة التلاميذ ، والتربية من خلال العمل والرياضة البدنية .

ان التعويل على التنوير فى غرس روح الفردية البرجوازية والاندفاع والفاعلية ، وفى انتزاع الشبيبة من بيئة الجمود والعطالة ، وفى بناء مجتمع عصرى كان قناعة مشتركة لدى الشخصيات التقدمية البارزة فى البلاد العثمانية . وكان بين هؤلاء الاديب والشاعر والمربي التركى الفذ توفيق فكرت . النصير المتحمس للجامعة العثمانية ، والذى ربطت الحصرى به عرى صداقة حميمة منذ عام ١٩٠٨ [٥٣ ، ص ٢٢٣] . وكانت ثمة قناعات مشابهة لدى زعماء «الاتراك الشبان» ، امثال الامير صباح الدين وعبد الله جودت . وجاءت اصلاحات الحصرى التربوية ، البرجوازية من حيث الطابع ، لتستجيب تمام الاستجابة لروح العصر ولمصالح البرجوازية التركية الصاعدة . وكان يكمن فى

ذلك سر نجاحها ، الذي استحق به الحصرى لقب «ابى التربية التركية الجديدة» [١٧٤ ، ص ٤٠٥] .

ولكن سرعان ما ادى تعزيز النزعات البرجوازية ، التى ساعدت على بروز الحصرى ، الى تغيرات فى الجو الفكرى السياسى ، اضطرته للابتعاد عن المساهمة النشيطة فى الحياة الاجتماعية . وقد ارتبطت هذه التغيرات بافلاس نظرية الجامعة العثمانية ، الذى بدأ عقمها يتجلى عقب ثورة ١٩٠٨ مباشرة ، ولا سيما منذ عام ١٩٠٩ ، بعدما قمع «الاتراك الشبان» الحركة الاقطاعية الدينية المعارضة للثورة ، واندفعوا فى طريق الشوفينية المكشوفة . وجاءت استقالة الحصرى من منصب مدير «دار المعلمين» (عام ١٩١٢) بعد سجال فى الصحافة مع ضيا كوك آلب ، «الدماغ المفكر للقومية التركية» ، كان محط اهتمام الانتلجنسيا العثمانية ، وتحول ، على حد تعبير مؤرخ تركى ، الى «واحدة من اكثر معارك ذلك العصر اثارة وابعدها صدى» [١٧٤ ، ص ٤٠٩] .

لقد شنّ ضيا آلب ، الذى كان حتى عام ١٩٠٩ من الموالين للجامعة العثمانية ، حملة من النقد العنيف على ساطع وغيره من «الغربيين» لمحاولاتهم استعارة «مناهج حضارات غريبة» ، متجاهلين الثقافة الوطنية . وراح يبرهن على ضرورة الجمع بين استيعاب المعارف العلمية وبين التربية القومية النشيطة . وقد اكد الحصرى فى ردّه عليه ، ان ضيق المثل القومية يحد من افق الفرد ، ويعيق تطوّره ، فيعرقل التقدم الاجتماعى . اما منظر القومية التركية فكان يصر على ان تقدم اوروبا لم يرتبط ابدا بتطور «العقل الحر» وانما بتعزيز النزعة القومية . ولذا فان مرحلة انتقال الامبراطورية العثمانية من الدولة - «الامة» * الى الدولة - القومية تتطلب احلال القومية محل الدين اساسا للقيم الاخلاقية [١٧٤ ، ص ٤٠٩-٤١٠] .

صحيح ان الحصرى قد انتقد ضيا كوك آلب من مواقعه كليبرالى برجوازى ، يرى ان التربية القومية وحدها قاصرة وغير كافية ، ولكنه اعترف فيما بعد ان وقوفه ضد ضيا آلب انما كان

* كانت مفاهيم «الدين» و«الملة» و«الامة» تعتبر عند الاتراك آنذاك شبه مترادفة . المعزب .

بسبب نزعتة التركية ، ذلك ان النزعة القومية التركية فى التعليم لم تكن لتتفق مع التنوع القومى لرعايا الامبراطورية [١٧٤ ، ص ١٤٠] . وربما كان «اعترافه» هذا بمثابة تبرير لاحق لموقفه الانتقادى من النزعة القومية ، التى انبرى يروج لها بعد عقد من الزمن ، ويستخدم فى صياغة نظريته بعض آراء ضيا آلب نفسه ، بما فى ذلك تفرقه بين «الثقافة» و«الحضارة» (انظر : [١٠٨ ، ص ١٠٧]) . بيد ان جل تأثير الحصرى انما كان بمنظرى القومية الاوروبين فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، الذين عاد لدراسة اعمالهم من زاوية جديدة فى سنوات الازمة التى انتابت افكار الرابطة العثمانية .

كان اهتمام الحصرى هذا يعود ، اول الامر ، الى سعيه لوضع اساس ايدىولوجى للرابطة العثمانية ، ولصياغتها فى صورة نظرية سياسية فعالة . وفى سلسلة من خمس محاضرات ، القاها بالتركية فى جامعة اسطنبول فى عامى ١٩١٢-١٩١٣ بعنوان «وطن ايتشين» («لاجل الوطن») ، نجده يركز ، فى تحديده لمقومات الوطنية العثمانية ، على «الرابطة المعنوية» و«النزوع الى الوحدة» ، ويستند فى ذلك الى نظرية فيلسوف الامة الفرنسى ارنست رينان . كما ويذكر بين المقومات الاخرى ل«القومية العثمانية» وحدة الارض والدين (الاسلام) ، الذى كان الحصرى ، وهو النصير المتحمس للفكر العلمانى ، يعتبره حلقة هامة من حلقات «الرابطة المعنوية» [١٨٠ ، ص ٣٨] .

وفى معرض الرد على انصار «التتريك» القسرى كأداة لاقامة «قومية تركية عصرية» من رعايا الامبراطورية العثمانية المتعددة الاعراق ، يتوقف الحصرى لنقد نظرية «الامة - اللغة» ، التى طرحها الفيلسوف الالمانى فيخته . ويؤكد الحصرى ملاءمة هذه النظرية لظروف المانيا (انقسامها الى دويلات عديدة) ، التى ولدت ضرورة الرابطة اللغوية لاقامة الامة ، ولكنه ينوّه بان العثمانيين «لا يمكن ان يأخذوا بنظرية الالمان ، لان اللغة هى الرابطة الاقل شأنا بين الروابط التى توحد العثمانيين» [١٨٠ ، ص ٣٨] .

واتضح شيئا فشيئا عقم الفكرة العثمانية ، التى كان يؤيدها آنذاك ، عدا الحصرى ، معظم نشطاء الدعوة القومية العربية فيما

بعد . فقد عجلت بانهيار الامبراطورية العثمانية ثورات اليمن والبانيا ، وهزائم الاتراك فى الحرب الطرابلسية الايطالية (١٩١١-١٩١٢) ، والحرب البلقانية (١٩١٢-١٩١٣) التى ادت الى تحرير شعوب البلقان ، وحركات الاستقلال فى البلدان العربية . ولكن رغم تعدد الجمعيات السرية العربية ، التى كانت اكبرها منظمة «العهد» للضباط بزعامة عزيز على المصرى ، والتى تعمل للنضال المسلح ضد الاتراك ، كانت اوهام الرابطة العثمانية لا تزال قوية لدى العرب [٨٠ ، ص ٣٢٧] . ولكن هذه الاوهام سرعان ما تبددت فى سنوات الحرب العالمية الاولى ، وذلك من جراء الضربة ، التى وجهها اليها الوالى التركى جمال باشا ، الملقب بـ«السفاح» ، الذى قام عام ١٩١٥ باعمال ارهابية وتعسفية ضد العناصر القومية العربية .

واغلب الظن ان هذه الاحداث هى التى اقنعت الحصرى (فبين القوميين ، الذين لقوا حتفهم على اعواد المشانق ، كان ثمة اصدقاء مقربون له ، ومنهم المؤمنون بالدعوة العثمانية ، مثل عبد الكريم خليل) ، الذى اقتصر نشاطه فى سنوات الحرب العالمية الاولى على المضمار التربوى ، بتهافت الدعوة العثمانية . وعلى اى حال فان الحصرى ، فى اعماله المكرسة لنشوء الفكرة القومية العربية ، يقرن النهوض العارم للامزجة المعادية للاتراك لدى المتنورين من العرب بسياسة جمال باشا الارهابية [٣٤ ، ص ٢٣٧] . وغادر ساطع ارض الدولة التركية بعد انتهاء الحرب ، لينضم الى الركب القومى العربى .

فى البلاد العربية

لا يورد مؤرخو سيرة حياة الحصرى شيئا عن مشاركته فى نضال العرب التحررى قبل انتهاء الحرب العالمية الاولى وانهيار الامبراطورية العثمانية ، الذى اعقبه تهجير جماعى للعرب الذين يشغلون مناصب ادارية او عسكرية فى الامبراطورية ، فانتقلوا الى البلاد العربية . ولكن تلبية الحصرى لنداء ابناء وطنه ، وانضمامه الى العناصر القومية بدمشق فى حزيران (يونيو) من عام ١٩١٩ ، وطرحه بعد ذلك مباشرة عددا من الافكار التى قامت فيما بعد فى صلب نظريته فى العروبة ، تبين ان آراءه قد شهدت

انعطافات جديدة اثناء الحرب . وبين الافكار التي طرحها في ذلك الحين كان قوله بالعروبة تيارا غير ديني ، مما تجلّى في تقديمه رابطة العرب القومية على الفوارق الدينية الثانوية بينهم (في خطابات الامير فيصل ، الذي كان على رأس الدولة العربية المستقلة في دمشق ما بين ٨ آذار - مارس و ٢٤ تموز - يوليو - ١٩٢٠) [٤٣ ، ص ٢٣١] . وقد كان للحصرى بالغ التأثير على فيصل ، الذي رحب بان يكون في بطانته واحد من ابرز منوّرى الامبراطورية ، اما العلاقات الودية التي قامت بينهما منذ اول لقاء لهما في دمشق [٣٦ ، ص ٩] فقد وفّرت للحصرى دعما قويا في العقود الاولى من المرحلة العربية في نشاطه . ولقد كان الحصرى يرى في فيصل ، ابن الحسين بن علي ، شريف مكة وقائد ثورة الحجاز عام ١٩١٦ ، رجل الدولة القوي الوحيد ، الذي يؤيد شعار الدولة العربية الواحدة ويعي ضرورة الاصلاحات . ولذا فقد ربط به مصيره ، وساهم كل المساهمة في رسم سياسته بسورية في عامي ١٩١٩-١٩٢٠ . وكان نشاط الحصرى في منصبه كمدير للتعليم العام ومن ثم كوزير للمعارف يهدف الى تعريب المدرسة السورية ويدلّ على تحول جدي في نظرته الى غايات التعليم .

وبعد مؤتمر الصلح بسان ريمو الذي عهد لفرنسا بحقوق الانتداب على سورية ولبنان (نيسان - ابريل - ١٩٢٠) ، واحتلال الجيوش الفرنسية لدمشق بعد معركة ميسلون ، رافق الحصرى فيصلا ، الذي امره الفرنسيون بمغادرة البلاد ، الى الحجاز ، ثم حيفا ، فبور سعيد ، فروما . وهنا اقام فيصل عدة شهور ، جهد خلالها في البحث عن حلفاء للقضية العربية ، حتى وقام بمحاولة (باءت بالفشل) للالتقاء بالكماليين الاتراك والتنسيق معهم [٤٣ ، ص ١٨٠-١٩٥] . ورغم ان الحصرى قد لعب دورا هاما في مثل هذه الاتصالات ، لم تكن مهمات كهذه لتشفى غليله . واما ان حصل فيصل على وعد من الانكليز بالمساعدة في تنصيبه ملكا على العراق ، الذي كان تحت انتدابهم ، حتى اتجه الحصرى نحو مصر بهدف درس نظم التربية والتعليم فيها ، لانها كانت قد سبقت كثيرا سائر البلدان العربية في ميدان «التعليم باللغة العربية» [٣٢ ، ج ١ ، ص ١٥] ، فبلغها في التاسع من كانون الاول

(ديسمبر) من عام ١٩٢٠ . اما الهدف الثانى من التعرف عن كُتب (خلال ما يقارب العام) على المدرسة المصرية فكان اكتشاف النواقص التى تشوب النظام التعليمى الانكليزى فى البلدان المستعمرة ، وذلك تمهيدا لما سيقدم عليه من اصلاحات فى العراق [٣٢ ، ج ١ ، ص ٢١] .

ولكن هذا النهج الاصلاحى ، الذى بدأ الحصرى بتنفيذه فى العراق بعد وصوله اليه فى آب (اغسطس) من عام ١٩٢١ بناء على دعوة الملك فيصل ، كان لابد ان يصطدم لتوه بالادارة البريطانية . وقد رفض الحصرى رفضا قاطعا العمل فى نظام التعليم قبل ان يُقضى عنه الكابتن فارل ، المستشار البريطانى لوزارة المعارف العراقية ، الذى كان «جامدا الفكر ومتعجرف الطبع» ، يعتقد ان النظام التعليمى الذى وضعته الادارة البريطانية هو «النظام الامثل» للعراق [٣٢ ، ج ١ ، ص ٤٢] . ولم يباشر الحصرى عمله معاونا لوزير المعارف الا بعد ان سوى الملك فيصل مع المندوب السامى البريطانى كوكس امر نقل فارل الى فلسطين . ولكن خلال الاعوام العشرين من اقامته فى العراق سيعبر الحصرى ، وفى اكثر من مناسبة ، عن امتعاضه من المبدأ الذى قرر اتباعه فيصل فى سياسته ازاء الانكليز - «تحرير امور الدولة من سيطرتهم تدريجيا» ، واخذ السلطات منهم «شيئا فشيئا» ، وهى السياسة التى كان الحصرى نفسه قد وصفها فى حينه بانها «حكيمة وبناءة» [٣٢ ، ج ١ ، ص ١٣] ؛ فقد اضطر الملك مرارا للموافقة على اقضاء الحصرى مؤقتا عن ادارة نظام التعليم .

وكانت نقمة الحصرى على سياسة التفرقة القومية والطائفية التى كانت الادارة البريطانية قد اشاعتها فى معارف العراق احد الاسباب الرئيسية لخطط السلطات الاستعمارية عليه . فقد كان الحصرى يدرك تمام الادراك مدى خطر هذه السياسة على التعااضد القومى لسكان الولايات العثمانية السابقة الثلاث (بغداد والموصل والبصرة) ، من سنة وشيعة وجماعات مسيحية ويهودية . وكان نهجه الثابت فى توحيد انظمة التعليم يهدف ، فى الوقت ذاته ، الى دمج العشائر العديدة فى الكيان العراقى الموحد ، فى حين كانت الادارة البريطانية تسعى لابقائها بمعزل عن المدن ، فاقامت

لأولاد رؤسائها نظاماً تعليمياً «خاصاً» ، يتوافق مع «ظروف الحياة البدوية» [٣٢ ، ج ١ ، ص ١٤٧-١٥٥] .

ولم تكن معارضة السلفيين بأقل ضراوة ، فقد كانوا يشغلون مناصب هامة في كافة ميادين الحياة الاجتماعية والتربوية . وكان هؤلاء غالباً ما يرون في اجراءات الحصرى الرامية الى رفع مستوى التعليم نيلاً من الدين ومساساً بآركانه . وقد سجل الحصرى في مذكراته عن العراق نماذج بالغة الدلالة من الآراء ، التي كانت رائجة بين الوزراء آنذاك . فبين المسئولين ، الذين ترتب عليه العمل وإيائهم ، كان رئيس وزراء الحكومة المؤقتة عبد الرحمن النقيب ، الذي كان يعتبر الانكليز «شياطين» في قدرتهم على التنبؤ ؛ ووزير الصحة محمد الطباطبائي ، الذي كان يعتقد ان المتطبيين العاميين «أحسن من الاطباء» المجازين ؛ ووزير المعارف هبة الله الشهرستاني ، الذي كان «من علماء الدين المشتهرين بالمام العلوم العصرية» ، والذي كان يعارض تعليم البنات ويقترح تزويد التلاميذ بـ«أسلحة قديمة» بغية «تجديد العهد بكل المظاهر القديمة وآداب السلف» [٣٢ ، ج ١ ، ص ٤٩-٥٤ ، ١٥٤] .

وقد اعتمد الحصرى في تصديه للسلفيين على مختلف العناصر الوطنية ، التي جاءت الى بغداد من دمشق وبيروت (لا سيما بعد احتلال الفرنسيين لسورية) وعمان والقاهرة . وكان الملك فيصل يسعى للف هذه العناصر من حوله على طريق توحيد المشرق العربي برئاسته . وكان هؤلاء انصاراً متحمسين للإصلاحات ، فتركوا تأثيراً بالغاً على حياة البلاد السياسية ، التي كانت ، الى حين ، حكراً بالقوى الاقطاعية والعشائرية التقليدية . كما وكان للحصرى نفوذ كبير في اوساط كبار رؤساء الجيش العراقي ، الذين درس معظمهم في القسطنطينية ، ثم تركوا الجيش العثماني وانضموا الى الامير فيصل عقب ثورة الحجاز عام ١٩١٦ [٣٢ ، ج ٢ ، ص ٥٥٩] . وصار الضباط العراقيو الاصل الدعامة الاساسية للعاهل العربي ، وشغلوا ، فيما بين الحربين العالميتين ، مناصب حكومية بارزة : ياسين الهاشمي وطله الهاشمي وجميل المدفعي وجعفر العسكري وعلى جودت ونوري السعيد (احد المبادرين الى ابعاد الحصرى من العراق عام ١٩٤١) .

وكان الحصرى قد اقتنع منذ ايام اقامته بدمشق فى قصر عهد الحكومات فى ظل غياب الاستقرار السياسى (فخلال فترة اقامته فى العراق تألفت ثلاثون وزارة [٣٢ ، ج ٢ ، ص ٥٥٨] . فاختار نهج عدم المشاركة فى نشاط الحكومات والاحزاب السياسية . وقد ذكر ، فى معرض تفسيره لموقفه هذا ، ان عمله لاعادة بناء معارف العراق على اسس متينة يتطلب ان يبقى فى منصبه مدة لا تقل عن عشر سنوات ، مما لا تسمح به المناصب الوزارية [٣٢ ، ج ١ ، ص ٤٦-٤٧] . ولكن لم يقدر له ان يستغل الا نصف هذه المدة (من شباط - فبراير - ١٩٢٢ وحتى تموز - يوليو - ١٩٢٧) . فقد اصطدم فى منصبه كمدير عام للمعارف العراقية باحد المشكلات السياسية الداخلية . وكانت بين الدوافع الرئيسية لاستقالته افتراءات الاقليميين ، الذين راحوا يتهمونهم بـ«احتقار العراقيين» وبـ«خدمة الدخلاء» ، وتهجمات بعض الجماعات الجعفرية ، التى وصمته بمعاداة الجعفرية ، وذلك بسبب اجراءاته للحد من تأثير «المدارس الايرانية» [٣٢ ، ج ١ ، ص ٦١١-٦١٣] . كما ولعبت دورا لا يستهان به هنا تدمير الادارة البريطانية من تدابير الحصرى الفعالة ، الهادفة الى الكف عن تقليد نظام التعليم البريطانى ، والى تصفية «الوضع المتميز» للمدارس الاجنبية المسيحية ، التى كان المستعمرون يستغلونها لتنشئة الشبيبة العراقية بما يتلاءم واغراضهم .

ان العمل لتوجيه التعليم فى السبيل القومى والوطنى قد عزز قناعة الحصرى بضرورة صياغة نظرية قومية متكاملة ، من شأنها ان تغدو عاملا فعالا فى ضم صفوف العرب فى الاوضاع السياسية الجديدة . وقد كرس الحصرى لهذه الغاية السنوات الاربع اللاحقة (آب - اغسطس - ١٩٢٧ - ايلول - سبتمبر - ١٩٣١) ، فففىها اقتصر على التدريس فى دار المعلمين العليا التى اقيمت بمبادرة منه عام ١٩٢٣ . بيد ان تأثير الحصرى على مسيرة اعادة تنظيم التعليم العراقى بقى قويا [١٩٠ ، ص ٧٢] ، وذلك بفضل مشاركته فى عمل جملة كاملة من اللجان (لجنة صياغة قانون المعارف العام ، لجنة اصلاح البرامج المدرسية وغيرهما) دعى للمساهمة فيها بمبادرة من المتعاطفين معه بين اعضاء

الحكومة . ومما ساعد على ازدياد شعبية الحصرى فى تلك السنوات فى اوساط الانتلجنسيا العراقية الفتية هو محاضراته العديدة فى نادى المعلمين واصداره مجلة «التربية والتعليم» ، التى كانت واسعة الانتشار بين القراء التقدميين .

اوصار طلبة دار المعلمين العليا ببغداد ، وهم معلمو المستقبل الذين اناط بهم الحصرى الدور القيادى فى التنوير القومى ، اول من تعرف على نظريته فى القومية العربية . وسرعان ما اينعت ثمار ذلك ، مما انعكس فى نمو الوعى الوطنى والقومى فى صفوفهم ومشاركتهم فى التظاهرات الجماهيرية عامى ١٩٣٠ - ١٩٣١ ضد دكتاتورية نورى السعيد وضد الاتفاقية الاستعبادية التى وقعها مع انكلترا فى تشرين الاول - اكتوبر - عام ١٩٣٠ . ولما كان الانكليز يرون فى دار المعلمين بؤرة من بؤر «الانفجار الوطنى» ، فقد الحوا - وكانت لا تزال لهم اليد الطولى فى البلاد حتى بعد اعلان الاستقلال الشكلى عام ١٩٣٠ - على اغلاق الدار ، وتم ذلك فعلا فى ايلول - سبتمبر عام ١٩٣١ [٣٢ ، ج ٢ ، ص ١٠٢-١٠٨] .

وفى الشهر التالى ، وبتوسط جماعة من النواب الوطنيين ، عهدت للحصرى مجددا المساهمة فى تسيير امور التعليم بالبلاد ، ولكن ، هذه المرة ، بمنصب «مراقب التعليم العام» ، الذى استحدث خصيصا له . ولكن الخلاف مع مدير المعارف العام سامى شوكت ، الذى ابدى تخوفه من غضب المستشار البريطانى فى حال الموافقة على اقتراحات الحصرى ، دفعه للتخلي عن منصبه هذا [٣٢ ، ج ٢ ، ص ١١٩] ، فاستقال منه ، ليعين رئيسا لكلية الحقوق ببغداد ، حيث امضى مدة قاربت الاربع سنوات : من كانون الاول - ديسمبر ١٩٣١ وحتى ايلول - سبتمبر ١٩٣٥ . وقد جمع الحصرى بين العمل لاصلاح الكلية وبين المشاركة النشيطة فى الصراع الفكرى السياسى ، الذى دار آنذاك فى ميدان التعليم العراقى . وذلك ان جماعة من خريجي الجامعة الامريكية ببغداد قد التفت حول المدير العام للمعارف سامى شوكت ، واسترسلت فى توجيه امور المعارف نحو النظم الامريكية «دون تفكير وزرؤية» ، كما يقول الحصرى . «وكل ذلك اضطررنى الى ان اتتبع سير الامور فى مختلف ميادين التربية

والتعليم ، واكتب وانشر العديد من الابحاث والمقالات لتنوير
الرأى العام فى حقائق الامور» [٣٢ ، ج ٢ ، ص ١٤٣-١٤٤] ..
وفى هذا المجال تجدر الاشارة الى مقالاته الاثنتى عشرة ، التى
نشرها فى جرائد العاصمة العراقية عام ١٩٣٢ ، والتى يشن فيها
انتقادا عنيفا على التوصيات التربوية «للجنة الكشف التهذيبى»
الامريكية برئاسة البروفسور بول مونرو من جامعة كولومبيا ،
وكانت قد اتت بناء على دعوة وزير المعارف سامى شوكت
وانصاره (سنعود الى ملاحظات الحصرى الانتقادية فى البند
المخصص لنشاطه التربوى) .

وفى ايلول - سبتمبر من عام ١٩٣٥ توجه بعض من اعضاء
الحكومة ، الذين عبروا عن قلقهم من سياسة «امركة» التعليم التى
كان يقوم بها خريج الجامعة الامريكية ببيروت فاضل الجمالى ،
مدير المعارف العام ، توجهوا الى الحصرى يلحون عليه بالعودة
الى وزارة المعارف . وقد عيّن ، هذه المرة ، مديرا عاما للتدريس
والتربية ، واستمر فى منصبه قرابة العام ، الى ان اصطدم مع
وزير المعارف صادق البصام ، فاستقال من عمله بالوزارة . ولكن
استقالته لم تكن لتعنى الابتعاد عن المساهمة النشيطة فى حل
المشكلات التربوية ، فقد بذل كل ما فى وسعه لضمان تنفيذ
خطة الخمس سنوات لاصلاح احوال التعليم العراقى ، التى قدمها
الى وزارة المعارف بتاريخ ١٥ كانون الثانى - يناير عام ١٩٣٦ ،
والتي تتضمن ، فيما تتضمن ، التوسع فى نشر التعليم الابتدائى فى
الارياف وبين العشائر ، وفتح ورش صناعية ملحقة بالمدارس
الصناعية ، ورفع مستوى التعليم العالى [٣٢ ، ج ٢ ، ص ٣٤٤-
٣٤٩] .

وصار عمل الحصرى الرسمى قصرا على مديرية الآثار
العراقية ، التى تولاه منذ تشرين الاول - اكتوبر ١٩٣٤ ، وبقي
فيها حتى آخر ايامه فى العراق . وكان الحصرى اول عربى ، يتولى
امر المديرية ، التى تأسست عام ١٩٢٠ تحت اسم «الدائرة
الاركيولوجية» ، فاتخذ العديد من التدابير الجذرية الرامية الى
تغيير سياسة اسلافه ، بدءا من المس بل ، السكرتيرة الشرقية
للمندوب السامى البريطانى وانتهاء بالدكتور يوردان ، مدير
بعثة التنقيبات الالمانية . فبمبادرة منه استصدر عام ١٩٣٦

قانون جديد للآثار ، الذى وضع حدا لنهب بعثات التنقيبات الاجنبية للآثار ، فقلّص الى حد كبير حصة المنقبين من الآثار المكتشفة . وقد اثار هذا سخط سفارتي الولايات المتحدة الامريكية والمانيا [٣٢ ، ج ٢ ، ص ٤٢٠-٤٢٧] ، وزاد من تفاقم حدة العلاقات بين الحصرى ونورى السعيد الذى كان يشغل آنذاك منصب وزير الخارجية ويتخوف كل التخوف من استياء واشنطن [١٨٠ ، ص ٧٣-٧٤] .

وفى ضوء الدور ، الذى ينيطه بالتاريخ كأساس للوحدة القومية ، كان الحصرى ينظر الى اهمية عمله فى مديرية الآثار لخدمة القضية القومية . وجاءت الاعمال التى تمت بإشرافه فى تلك السنوات ، مثل ترميم القصور والمساجد والمباني التاريخية ، والقيام بحفريات اثرية عراقية ، وافتتاح متاحف جديدة وتوسيع القديمة منها ، وتنظيم المعارض ونشر العديد من المطبوعات الدعائية - جاء هذا كله ليصب فى مجرى التربية الوطنية ، وليثير فى نفوس العراقيين مشاعر الفخر القومى [٣٢ ، ج ٢ ، ص ٣٩١-٣٩٤] .

وعمل الحصرى فى تلك السنوات على تمتين روابط العراق الثقافية بالبلدان العربية الاخرى ، اذ كان يرى فى مثل هذه العلاقات اساسا لتقاربها السياسى مستقبلا . وفى هذا المجال تجدر الاشارة الى زيارته لمصر عام ١٩٣٦ لحضور مؤتمر الحفريات الدولى حيث اثنى المشاركون فى المؤتمر على قانون الآثار العراقى الجديد ، الذى سنّ بمبادرة منه ، والى جولته ببلدان المغرب للاطلاع على المباني العربية القديمة فيها وجمع المعلومات والصور عنها .

واولى الحصرى ، فى مقالاته ومحاضراته التى نشرها والقاها فى الفترة المذكورة ، عناية خاصة بمناقشة طروحات انصار النزعات الاقليمية ، ولا سيما الفرعونية ، فأكد انها تقود موضوعيا الى المباعدة بين العرب وتتناقض مع مقتضيات الوضع السياسى فى المشرق العربى .

وقد كان لمقالات الحصرى وخطبه وقع قوى فى العالم العربى ، توافق مع اشتداد عود حركة التحرر الوطنى وتعمق ادراك ضراوة توحيد صفوف العرب فى نضالهم ضد النير الاجنبى . وقد

انعكس تنامي الوعي القومي لدى المتنورين العرب في المؤتمرات العربية ، التي انعقدت عام ١٩٣١ في القدس وعام ١٩٣٨ في بروسل ، والتي عرّفت العروبة بانها شعور بضرورة التحرر والوحدة ، يقوم على رابطة اللغة والتاريخ والثقافة [١٠٦ ، ص ٢٣٢-٢٣٣] . وكان القوميون في تلك الايام يعترفون بدور العراق القيادي ، الذي سبق معظم البلدان العربية الاخرى في الحصول على الاستقلال السياسي الشكلي وكان اول دولة عربية قبلت في عصبة الامم (عام ١٩٣٢) . اما الجو الملائم نسبيا ، لنشاط القوميين الذين جاؤوا بغداد من مختلف البلدان العربية ، فكان حصيلة تصدى العناصر الوطنية في الجيش ومجلس النواب للضغط البريطاني ، ونهوض الحركة الديمقراطية في اوساط الجماهير العراقية .

ومما له دلالة انه منذ واسط الثلاثينات بالذات صارت النظرية القومية ، التي روج الحصري لها خلال ما يقارب العقد الكامل ، تصادف قبولا واسعا ، وصار ينظر الى صاحبها على انه رائد الوحدة العربية [١٩٢ ، ص ٣٥] . وفي هذه الفترة بالذات انخرط الحصري في حياة البلاد السياسية ، وهو امر ، سيتجنبه مستقبلا وبكل اصرار . فيذكر الدكتور برج ان الحصري دعا حتى الى التصفية الجسدية للعميل عبد الاله ، الذي وصل الى الحكم على اسنة رماح الانكليز عقب القضاء على انتفاضة رشيد عالي الكيلاني التحررية في حزيران - يونيو ١٩٤١ [١٣٤ ، ص ٥٥] . وايا كان الامر فقد ادرج اسمه في قائمة اخطر اعداء الحكم العميل ، فسحبت الجنسية العراقية منه ، كما من وطنيين آخرين ، وابتعد من العراق في الشهر ذاته .

وقد كرّس الحصري اثناء اقامته بالعراق العديد من المقالات والمحاضرات والمناقشات لمسألة القومية العربية وللرد على معارضيتها [٣٢ ، ج ٢ ، ص ٤٦٣-٤٩٣] ، اعاد نشر قسم منها (١٢ محاضرة ومقالة ، كان قد صدر نصفها في مجلة «الرسالة» القاهرية في اعوام ١٩٣٦-١٩٣٩ والباقي - في الجرائد العراقية «البلاد» و«الاستقلال» و«الاخبار» بعنوان «آراء واحاديث في الوطنية والقومية» (القاهرة ، ١٩٤٤) . وقد تطرق الحصري فيها الى اهم المشكلات ، التي ستغدو محورا لنشاطه العلمي في السنوات

اللاحقة : اولا ، تقديم البرهان النظرى على الوحدة العربية ، وهو موضوع محاضرات الحصرى الباكورة التى صادفت شعبية واسعة فى العالم العربى - «القومية والوطنية» (١٩٢٣) ، و«عوامل القومية» (١٩٢٨) ، وبعدها «الايمان القومى» و«بين الوطنية والاممية» (١٩٣٨) ، الخ ، وثانيا ، الردّ على اهم التيارات الفكرية والسياسية المعارضة للعروبة - التيار الداعى الى «الوحدة الاسلامية» لا الوحدة العربية ، والنزعة الاقليمية ، ممثلة بالفرعونية خاصة ، «رد على الشيخ المراغى» (١٩٣٩) ، و«بين الوحدة الاسلامية والوحدة العربية» (١٩٣٩) و«مصر والعروبة» (١٩٣٨) ، و«حول الوحدة العربية : الى الدكتور طه حسين» (١٩٣٩) و«دور مصر فى النهضة القومية العربية» (١٩٣٦) .

وفى لبنان ، حيث اقام بعد خروجه من العراق قرابة اربع سنوات ، انصرف الحصرى الى دراسة «مقدمة» ابن خلدون . وكان قد سبق له ، اثناء وجوده فى العراق ، ان كتب عدة مقالات نشرها فى العراق ولبنان ، يردّ فيها على ما حاول البعض الصاقيه باين خلدون بانه نعت العرب بأوصاف تحقر من شأنهم ، وبأنه كان من الكافرين بالعروبة ، حتى ان مدير المعارف العراقى دعا ، بسبب هذا الفهم الخاطى ، الى نبش قبره واحراق كتبه [٣٢ ، ج ٢ ، ص ١٦٠-١٦١] . وفى بيروت تابع الحصرى عمله بهذا الاتجاه ، ليكشف عن خلل العديد من الآراء الخاطئة حول العلامة العربى فى الادبيات الاوروبية والعربية . فهو يذهب ، فى «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» (ج ١-٢ ، بيروت ، ١٩٤٣-١٩٤٤) ، الى ان كلمة «العرب» لدى ابن خلدون انما تعنى «الاعراب» ، اى البدو ، مقابل «الحضر» . كما ويؤكد الحصرى على ان معظم الكتابات عن ابن خلدون بعيدة عن النظرة التاريخية ، ولذا فان اصحابها لم يقدروا حق التقدير القسط البارز الذى اسهم به واضع «المقدمة» فى العلم الانسانى ، فغمطوه حقه ك«رائد لعلم الاجتماع» ، وكواحد من ابرز «فلاسفة التاريخ» .

وسيعود الحصرى مرارا الى هذا الموضوع فى الفترات اللاحقة من حياته ونشاطه . ففى بحثه المقدم الى المؤتمر الاممى الخامس عشر لعلم الاجتماع (اسطنبول ، ١٩٥٢) انتقد الحصرى آراء الباحث الفرنسى جاستون بوتول ، الذى اتهم ابن خلدون بالجبرية ،

بالاعتقاد ان الامور فى الطبيعة والمجتمع تحدث بحكم القضاء والقدر ، وبتصديق الروايات التاريخية الشائعة بين عامة الناس [١٣٤ ، ص ٦٦] . وفى عام ١٩٥٣ نشر بالقاهرة طبعة موسعة من «دراسات . . .» ، حافلة بالموضوعات الجديدة .

وفى مطلع عام ١٩٤٤ دعت حكومة سورية ، التى انتعشت فيها حركة التحرر الوطنى آنذاك ، لوضع برنامج لاصلاح نظام التعليم فيها . وقد لبى الحصرى الدعوة عن طيب خاطر ، فعمل مستشارا فنيا لوزارة المعارف ، ووضع ما بين آذار - مارس ويوليو - تموز من العام نفسه ١٦ تقريرا عن حالة المعارف فى سورية واقتراحات لاصلاحها . وكان الهدف الرئيسى للاجراءات المقترحة تعريب المدرسة السورية ، والتخلي عن «التقليد الاعمى» للنماذج الفرنسية ، والتقريب بين انظمة التعليم فى مختلف البلدان العربية . ويؤكد الحصرى ، فضلا عن تعزيز «التربية القومية» ، على ضرورة رفع كفاءة التعليم وتقوية التوجه العلمانى للبرامج المدرسية . ولكن هذه الاقتراحات ، التى وافقت عليها الحكومة السورية وصارت قوانين نافذة ، لقيت معارضة قوية سواء من طرف «الغربيين» الذين تعاضم عددهم ابان الانتداب الفرنسى او من طرف السلفيين التقليديين . وقد رتبت العناصر الناقمة فى تشرين الثانى - نوفمبر من عام ١٩٤٦ تظاهرة ، قام بها التلامذة احتجاجا على رفع مستوى الامتحانات ، الذى تم بمبادرة من الحصرى . وقرر الحصرى الاستقالة من منصبه ، ميمما وجهه ، كما قبل خمس سنوات خلت ، شطر العاصمة اللبنانية . ولكن اقامته هنا هذه المرة لم تدم طويلا ، ففى عام ١٩٤٧ ، انتقل الى مصر ، حيث امضى العقدى الاخيرين من عمره ، واصدر معظم اعماله .

فى مصر

ان هذه المرحلة من حياة الحصرى قد تميزت عن سابقتها بأنه ، رغم تعدد اوجه نشاطه ، ومناصبه ، صار فى المقام الاول ، منظرا للقومية العربية ، لا منورا . وقد توافق ذلك مع انتقال مصر ، بعد الحرب العالمية الثانية ، الى مكانة الصدارة فى النضال من اجل الوحدة العربية . لقد كان نجم الحصرى قد لمع

بوصفه مناضلا صلبا فى سبيل توحيد البلاد العربية . وكان قد اعلن ، منذ الثلاثينات ، عن دور مصر القيادى فى حركة التوحيد هذه ، ولذا فقد رأى فيه دعاة القومية العربية فى مصر رجلا ، مؤهلا للاسهام بقسط بارز فى التأسيس الايدىولوجى لسياسة مصر ، ولا سيما فى اطار جامعة الدول العربية التى اقيمت عام ١٩٤٥ .

بدأ الحصرى نشاطه فى مصر بالتدريس فى معهد التربية العالى بالمنيرة ، حيث كان يلقى محاضرات عن التربية الاجتماعية واحتياجات التربية والتربية الوطنية والقومية ، كما والقى فى قاعة الجمعية الجغرافية بجامعة القاهرة ست محاضرات فى نشوء الفكرة القومية . واعتبارا من عام ١٩٤٨ انتقل للعمل مستشارا فنيا فى الادارة الثقافية التابعة لجامعة الدول العربية ، فضلا عن مشاركته فى لجان اخرى تابعة لها ، فبذل كل ما فى وسعه للتقارب الثقافى بين البلدان العربية ، وخاصة فى ميدان التعليم [١٣٤ ، ص ٨٠ - ٨٤] . ولهذا الهدف اصدر سلسلة «حوليات الثقافة العربية» التى جاءت فى ستة مجلدات ضخمة (فى كل منها اكثر من خمسمائة صفحة) ، تتناول الشئون الثقافية فى البلدان العربية منذ عام ١٩٤٥ (القاهرة ، ١٩٥٠ ، ١٩٥٢ ، ١٩٥٣ ، ١٩٥٤ ، ١٩٥٧ ، ١٩٦٣) ؛ وأسس فى عام ١٩٤٩ متحف الثقافة العربية بغية الوقوف على مختلف انظمة التعليم ومناهج الدراسة فى البلدان العربية حتى تستفيد هذه من تجارب بعضها البعض فى مضمار التعليم .

ولكن عمله فى هذا المجال لم يكن ليروى غليله ، فقد ظلت معظم قرارات الجامعة كما سيقول لاحقا فى كتابه «ثقافتنا فى جامعة الدول العربية» (بيروت ، ١٩٦١) - «حبرا على ورق» ، وصارت الادارة الثقافية تجسيدا لاسوا التقاليد البيروقراطية التى تعانى منها البلدان العربية [٣٥ ، ص ٦٨-٨٥] .

كما وخابت آماله فى «معهد الدراسات العربية» التابع لجامعة الدول العربية ، الذى اقيم عام ١٩٥٣ بناء على اقتراحه ، والذى عين مديرا له واستاذا لمقرر «القومية العربية» فيه . فقد كان من المقرر للمعهد ان يكون مركزا للدرس والبحث ، يعد رسلا للقومية العربية ، لكنه تحول الى مؤسسة تعليمية ، شبيهة

بغيرها . وبرغم كل الجهود التي بذلها الحصرى ، الذى كان يسعى - كما جاء فى مذكرات زملائه - للإشراف شخصيا على كافة أوجه نشاطات المعهد ، حتى التافهة منها ، لم يقدر له تذليل عطالة التقاليد التدريسية ، ولا ادخال المناهج المرغوبة فى التعليم . فبدلا من ان تكون قاعات المعهد منابر للمناقشة والبحث وتتيح للطلبة قدرا كبيرا من الاستقلالية فى الدراسة ، سيطرت عادة املاء المحاضرات وتلقينها ؛ ونظرا لغياب المعونات المالية للطلبة وتوفير المساكن لهم صارت الاغلبية فيه للمصريين ، الذين يتابعون الدراسة فيه مع مزاولة اعمال اخرى يتعيشون منها ؛ ولم يتم التقيد بالمدة المحددة للاساتذة الذين يعملون فيه - من سنتين الى ثلاثة ، الامر الذى حدد من اطار المشكلات المعالجة ومن امكانية الاستفادة من الكفاءات الاخرى فى البلدان العربية ، الخ [٣٥ ، ص ١٣٥-١٧٤] . ولما اعيتته الحيلة ، ويئس من اصلاح احوال المعهد ، بادر الى تقديم استقالته منه سنة ١٩٥٨ ، واعتزل بعدها كافة الاعمال الرسمية ، حتى وقراءة المحاضرات . كما وكانت استقالة الحصرى ، الذى بلغ آنذاك السابعة والسبعين من العمر ، تنبع من الرغبة فى تكريس باقى حياته لمتابعة العمل باخراج الابحاث والكتب حول القضية العربية ، الذى كان له كامل الحق فى اعتباره اكثر خصوبة وعطاء ، ولاسيما فى ظل الرواج الواسع لفكرة القومية العربية منذ الخمسينات فى كافة البلدان العربية .

وكان من اول هذه الابحاث كتابه «محاضرات فى نشوء الفكرة القومية» ، الذى اصدره بالقاهرة عام ١٩٥١ ، والذى يتضمن المحاضرات الست ، التى القاها - كما ذكرنا - فى قاعة الجمعية الجغرافية المصرية سنة ١٩٤٨ . ان الفكرة الرئيسية للمحاضرات هى البرهان على حتمية الوحدة العربية استنادا الى امثلة من تاريخ تكون الدول القومية فى اوروبا . ولذا خصص الحصرى المحاضرات الثلاث الاولى لنشوء الفكرة القومية فى اوروبا ، وخاصة فى المانيا وبلاد البلقان ، فيعرض تاريخها من الزاوية التى تلائمها . فهو يرى ان انتصار الافكار القومية على الايديولوجية الدينية كان يشكل النزعة الرئيسية للتاريخ الاوروبى ، فأسفر هذا عن تكوين الدول القومية الاوروبية . وكرس الحصرى المحاضرات الثلاث

الباقية لنشوء حركة التحرر الوطني وظهور الفكرة القومية فى المناطق التركية والعربية من الامبراطورية العثمانية ، فجاءت غنية بالوقائع والمواد التاريخية المتعلقة بولادة الوعى القومى وبأهم احداث تاريخ النضال التحررى فى شتى مراحله .

وفى العام نفسه اصدر الحصرى بالقاهرة «آراء واحاديث فى القومية العربية» ، التى نشر طبعة موسعة منها عام ١٩٥٦ ، والتى ضمت مقتطفات من اعماله منذ العشرينات . وتشغل مكانة الصدارة فى هذه المجموعة محاضراته التى يبرهن فيها على الدور الحاسم لـ«العوامل المعنوية» فى حياة الامة ، وعلى ثانوية باقى العوامل ، مثل وحدة الارض والحياة الاقتصادية («الامة العربية بين الماضى والحاضر» ، «محاضرة فى القومية العربية» ، «التيارات الفكرية حول القومية العربية» ، وغيرها) . ويذهب الحصرى الى ان الرابطة المعنوية ، القائمة على وحدة اللغة والتاريخ ، تؤلف بين شعوب البلدان العربية ، ولذا فان حالة الانفصال بين الاقطار العربية حالة مصطنعة ومؤقتة . وهو يسوق هذه الموضوعات حجة رئيسية فى الرد على دعاة الاقليمية المصرية ، الذى يكرس له عددا من مقالات المجموعة («عروبة مصر» و«مصر والعروبة» و«رد على لطفى السيد» و«رد على حفنى محمود» و«رد على احسان عبد القدوس» و«بين العروبة والفرعونية») . وجدير بالذكر ان فهم الحصرى للعروبة كـ«مثال معنوى اعلى» يتشابهك تدريجيا هنا مع القول بما للوحدة العربية من افضليات عملية ، سياسية واقتصادية .

ويكرس الحصرى مجموعة «العروبة بين دعائها ومعارضيتها» (بيروت ، ١٩٥١) لنقد التيارات الاقليمية والانعزالية ، السورية منها واللبنانية . وهو يتوقف مفصلا لتفنيد آراء انطون سعادة ، مؤسس الحزب السورى القومى ، حول مقومات الامة ، وحول موقفه السلبي من «العروبة» واعتباره فكرة القومية العربية ضربا من «الحزبية المحمدية» ، ودعوته الى «الامة السورية» بديلا لـ«الامة العربية» . كما وتنتقد ابحاث المجموعة المواقف الانعزالية للكتائب اللبنانية ، وتبين ، فى معرض الرد على المقالات الست التى نشرتها عام ١٩٥١ جريدة «العمل» (لسان حال هذا الحزب) . بعنوان «الوحدة العربية بيننا وبين فيلسوفها العلامة الحصرى» ،

ان انعزال لبنان عن العالم العربى سيؤدى الى تعزيز تبعيته
للدول الاستعمارية . وتعرض الفصول الاخيرة من المجموعة لفهم
«العروبة» فى ميثاق جامعة الدول العربية والدستور السورى وبرامج
الاحزاب السياسية فى سورية ولبنان والعراق .

ومع صيرورة شعار الوحدة نزعة واقعية فى سياسة عدد من
حكومات البلدان العربية راح الحصرى يصوغ فهمه للوحدة صياغة
اكثر دقة وتحديدا . فهو ينتقد ، فى مجموعة «العروبة اولا !»
(بيروت ، ١٩٥٥) ، النظرة الى الوحدة باعتبارها اداة لتوسيع
برجوازية البلدان العربية الاكثر تطورا (مصر خاصة) فى البلدان
العربية الاخرى الاقل تطورا ، ويصم هذه النظرة بالنفعية الضيقة .
ويتوقف الحصرى مفصلا عند آراء عدد من الشخصيات الاجتماعية
والحكومية المصرية المشاركة فى ندوة مجلة «المصّور» عام ١٩٥٣
حول شخصية مصر والمصريين (مقالة «من انا . . . ومن انت ، بل
من نحن ؟») ، ويردّ على فكرة «الرابطة الافريقية» و«رابطة البحر
الابيض المتوسط» و«الرابطة الاسلامية» و«النزعة الفرعونية» .

وتضم المجموعة ابحاثا تاريخية («وقائع واحداث») تبين ان
الدول الغربية قد انطلقت ، فى تقاسمها للاراضى العربية التابعة
لالمبراطورية العثمانية المنهارة ، من مصالحها الاستعمارية بالدرجة
الاولى ، دون مراعاة خصوصية هذه المناطق ، وهى الخصوصية ،
التي يبالغ فيها دعاة الاقليمية . وبين المشكلات الجديدة ، التي تعرض
لها المجموعة ، يأتى النضال ضد الامزجة التشاؤمية ، التي راجت
فى صفوف مثقفي البلدان العربية من جراء المصاعب فى تنفيذ
برامج التنمية (مقالتا «اصفار سعد زغلول» و«مرآة عبد الرحمن
عزام») . وقد تجلّى نقد الحصرى لمثل هذه الآراء ، وتعليله لتخلف
البلدان العربية ، عن نزعة الابتعاد عن المنهج المثالى ، والاتجاه
نحو التفسير المادى .

هذه النزعة ستتبدى بجلاء اكبر فى المجموعة النظرية ، التي
اصدرها الحصرى فى بيروت عام ١٩٥٦ ، والتي تضم مقالات كتبها
فى النصف الاول من الخمسينات - «دفاع عن العروبة» . وهنا
يتصدى الحصرى لنظريات الحتمية الجغرافية ، التي تصوّر تخلف
العرب نتاجا حتميا وابديا لظروف بيئتهم الطبيعية (فصلا «نظرات
الى تاريخ الامة العربية» ، و«العالم العربى والشرق الاوسط») .

ويعود الحصرى مجدداً لانتقاد «القومية الاعتبائية» التي دعا لها انطون سعادة والتي يعمل لها مريدوه الحاليون» ، ويفند ، بهذه المناسبة ، الرأي القائل «ان الامة وليدة البيئة الطبيعية» (الفصل الاول) . ويناقش الفصل الاخير («وحدة اللغة ووحدة القومية») اعتراضات الخصوم الذين يستشهدون باحوال بعض البلدان (الولايات المتحدة الامريكية ، امريكا اللاتينية ، بلجيكا ، سويسرا) لاستصغار شأن اللغة في تكوين الامم والدول ، وبالتالي لانكار وحدة الامة العربية .

وجاء كتاب «ما هي القومية؟» ، الصادر في بيروت عام ١٩٥٩ ، من اهم مؤلفات الحصرى النظرية . ويكرس الحصرى فصولا منه لدراسة العلاقة بين القومية وبين اللغة والدين و«مشيئة التعايش المعشري» ، ويتوقف عند مسألة ارتباط القومية والحياة الاقتصادية ، فيعرض بعض موضوعات لينين وستالين ويرد عليها ، مؤكدا ان وحدة الحياة الاقتصادية ضرورية للدولة لا للامة .

ويضم كتاب «حول القومية العربية» (بيروت ، ١٩٦١) ، الذي هو اكبر مؤلفات الحصرى حجما ، مقالاته التي كتبها اساسا في عامي ١٩٥٩ و ١٩٦٠ . وتشكل الردود والمناقشات القسم الاكبر منه . كما يحتوى بعض الابحاث النظرية ، التي تتم ، ابحاث الكتاب السابق ، مثل مسألة الامة والارض ، ويعرض اهم مسائل التربية من وجهة الوطنية والقومية .

ويدرس الحصرى في «الاقليمية ، جذورها وبنورها» (بيروت ، ١٩٦٣) اسباب انفصال سورية عن مصر عام ١٩٦١ ، وينتقد فيه موقف صلاح الدين البيطار وميشيل عفلق ، ويشيد ب«النقد الذاتي» الذي قام به جمال عبد الناصر بعد نكبة الانفصال . ويتميز هذا الكتاب ، الذي نال عليه الحصرى جائزة الدولة في ميدان العلوم الاجتماعية لعام ١٩٦٥ وسلمه اياها عبد الناصر شخصيا ، بالانهماك في القضايا السياسية الراهنة ، وذلك خلافا لما درج عليه الحصرى في اعماله السابقة .

وفي عام ١٩٦٤ اصدر الحصرى بالقاهرة مجموعة «ابحاث مختارة في القومية العربية» ، التي تضم ابحاثا نظرية اساسية ، اختارها من اعماله السابقة ، ورتبها تبعا للموضوعات ، مما

يتيح تكوين تصور عام عن نظريته في القومية العربية .
وبين اعمال الحصرى التاريخية ، التى تتصل على نحو آخر
بالقضية القومية ، تجدر الاشارة (فضلا عن «دراسات عن مقدمة
ابن خلدون» التى سبق ذكرها) الى «يوم ميسلون» (بيروت ،
١٩٤٧) ، الذى اعيد طبعه مرارا ، وترجم الى الانكليزية بمبادرة
من معهد الشرق الاوسط بالولايات المتحدة الامريكية ؛ و«صفحات
من الماضى القريب» (بيروت ، ١٩٤٨) ، الذى عنى فيه ببسط
نظرتة الى منهجية الكتابات التاريخية ؛ و«آراء واحاديث فى التاريخ
والاجتماع» (القاهرة ، ١٩٥١) ، حيث يركز على اهمية التاريخ
التربوية ، ويفند «اسطورة فضل حملة بوناپرت على النهضة
المصرية» ومحاولات تصوير وقائع عام ١٨٦٠ بلبنان عاملا
اساسيا فى نهضة البلاد الادبية والتعليمية ؛ و«البلاد العربية
والدولة العثمانية» (القاهرة ، ١٩٥٧ ، بيروت ١٩٦١ ، ١٩٦٥) ،
الذى صار مرجعا اساسيا لدى دارسى المرحلة العثمانية من العرب ،
والذى يتضمن اوسع عرض لآرائه حول الدور السياسى والاجتماعى
للاسلام فى تاريخ الامبراطورية العثمانية ، ويبرهن على تهافت
اسطورة تنازل الخليفة العباسى الاخير عن الخلافة للسلطان سليم
الاول ، ويعرض لاطماع ومشاريع الدول الاوروبية فى الولايات
العربية العثمانية ، ولتشكل الدول العربية الحديثة .

ووضع الحصرى عددا من المؤلفات فى الثقافة والتربية
والاخلاق واللغة والادب ، وتطرق فيها الى دور هذه الميادين فى
التنشئة الوطنية والقومية وفى التقريب بين الاقطار العربية ، منها
«آراء واحاديث فى العلم والاخلاق والثقافة» (القاهرة ، ١٩٥١)
و«آراء واحاديث حول اللغة والادب» (بيروت ، ١٩٥٨) و«حول
الوحدة الثقافية العربية» (بيروت ، ١٩٥٩) ، و«احاديث فى التربية
والاجتماع» (بيروت ، ١٩٦٢) .

وقد اقام الحصرى طوال تلك المدة فى غرفة متواضعة فى فندق
لافينواز بالقاهرة ، وعاش على دخل كتبه الضئيل ورفض الكثير
من عروض الشخصيات العربية لمساعدته ماديا وادبيا [١٣٤] ،
ص ٧ ، ٩٢ .

وفى عام ١٩٦٥ اعيدت الى الحصرى الجنسية العراقية ، فعاد
الى ابنته ببغداد . وهنا انجز واصدر «مذكراتى فى العراق» (فى

جزئين ، يقعان فى حوالى ١٢٠٠ صفحة) ، وشرع بالعمل لاصدار
مذكراته عن الدولة العثمانية وسورية ومصر عام ١٩٦٩ ، ولكن
المنية عاجلته قبل حلوله بايام ، وذلك فى الرابع والعشرين من
كانون الاول - ديسمبر عام ١٩٦٨ .

وقد كرّمت الامة العربية ابنها البار بعد وفاته . فبادر
«الاتحاد الاشتراكى العربى» (مصر) الى اقامة حفل تأبين له فى
الخامس عشر من شباط - فبراير ١٩٦٩ ؛ ودعت جامعة الدول
العربية الى تخصيص اسبوع لدراسة فكره ؛ ونظمت ندوات علمية
عديدة لاحياء ذكراه ؛ واعيد طبع اعماله مرارا . ويدل هذا كله على
ان آراء الحصرى ، فيلسوف الفكر القومى العربى ورائد المنحى
العلمانى فيه ، لا تزال حية ، تلهم العناصر الوطنية والقومية فى
نضالها المعادى للامبريالية .

الفصل الثانى

مقومات الامة

يشكل مفهوم الامة العربية الواحدة محور نظرية الحصرى فى الوحدة العربية . وقد سبق للحصرى منذ اوائل العشرينات ان طرح تعريفه الخاص لـ«الامة» ، الذى يؤكد فيه على العاملين الحاسمين الوحيدين فى تكوينها - وحدة اللغة ووحدة التاريخ ، وظل امينا لفهمه هذا على امتداد حياته كلها . ومع ذلك سيكون من الخطأ النظر الى فكر الحصرى على انه مذهب سكونى ، ثابت لا يتبدل ولا يتغير . فبعد انقضاء عقد من ذلك الحين راح الحصرى يدخل تعديلات هامة على نظريته ، تتعلق بالعوامل ، التى كان يعتبرها ، من قبل ، «ثانوية» و«عرضية» : الدين ، ووحدة الارض ، والاقتصاد . وبما ان محاكمات الحصرى ومناقشاته حول هذه المشكلات تشغل ، فى اعماله النظرية كلها ، مكانا ، اكبر مما يشغله تبين «العاملين الحاسمين» فى تكوين الامة ، كان للتوقف عندهما ، فى رأينا ، اهمية كبيرة على طريق رصد تطور فكر الحصرى .

ان ابرز الثابت والمتحول فى فكر الحصرى ، والنظر الى العناصر المتحولة فيه فى ضوء تغير الشروط التاريخية وتبدل ظروف الصراع الفكرى السياسى فى العالم العربى ، يتيحان الوقوف على النزعة الاساسية والمراحل الرئيسية فى تطور آرائه ، فيجانبان الباحث الوقوع فى التقييم الاحادى الجانب لانشاءاته النظرية . ومن شأن هذا المدخل ان يوفر امكانية رصد ما فى النظرية الحصرية من تناقضات ، وما فيها ، عدا ذلك ، من سمات ايجابية هامة ، مثل الانفتاح والدينامية ، تفسر استمرارية شعبية الحصرى وتأثير نظراته .

وحدة اللغة

ينطلق الحصرى فى نظريته من تعريف «الامة» بانها كائن عضوى ، له حياته وشعوره ؛ فاللغة حياة الامة والتاريخ شعورها [٢٢ ، ص ١٢٨-١٢٩] . ولكن الحصرى ، اذ يعتبر ان اللغة والتاريخ هما «العاملان الاصيلان اللذان يؤثران اشد التأثير فى تكوين القوميات» ، ينيط بالعامل الاول الدور الرئيسى : «فالامة التى تنسى تاريخها تكون قد فقدت شعورها واصبحت فى حالة السبات ، وان لم تفقد الحياة ، وتستطيع هذه الامة ان تستعيد وعيها وشعورها ، بالعودة الى تاريخها القومى ، وبالاهتمام به اهتماما فعليا . ولكن الامة اذا ما افقدت لغتها تكون عندئذ قد فقدت الحياة ودخلت فى عداد الاموات» [٣٤ ، ص ٢٧] .

ويستبعد الحصرى «وحدة الاصل» من مقومات الامة («لان القرابة بين افراد الامم تكون قرابة نفسانية معنوية ، اكثر مما تكون جسمانية ومادية») ، لىسمى اللغة «اهم الروابط المعنوية» [١٩ ، ج ١ ، ص ٤٢] . ويسوق الحصرى الحجة التالية على ذلك : «اللغة ، التى ينشأ عليها الانسان ، تكيف تفكيره بكيفيات خاصة ، كما انها تؤثر فى عواطفه ايضا تأثيرا عميقا . . . ولذلك نجد ان وحدة اللغة توجد نوعا من الوحدة فى التفكير وفى الشعور ، وتربط الافراد بسلسلة طويلة ومعقدة من الروابط الفكرية والعاطفية . ونستطيع ان نقول لذلك : انها تكون اقوى الروابط التى تربط الافراد بالجماعات» [١٩ ، ج ١ ، ص ٤٣] .

وعليه فان الحصرى ، الذى يقتصر فى تعريفه للامة على المؤشرات المعنوية ، فيؤكد ان المجتمع البشرى «لا يخضع لقوانين الزمان والمكان والمادة» [١٩ ، ج ١ ، ص ٣٥] ، انما يرد الامة اساسا الى الوحدة اللغوية ، مجاريا فى ذلك «النظرية الالمانية» فى اللغة باعتبارها العامل الحاسم فى تكون الامم (هرور ، فيخته ، نورداو) [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٨-٣٧] .

واقدا اضطر الحصرى ، فى طرحه للغة «اساس» فى تكون الامة ، الى التوقف مفصلا عند الاعتراضات والانتقادات ، التى ساق انصارها وقائع تاريخية ، تدل ، فى رأيهم ، على عدم ارتباط القومية باللغة : هناك دول ، مثل سويسرا وبلجيكا ، تجمع بين

ابنائها وحدة قومية على اختلاف لغاتهم ؛ وبالمقابل ، هناك دول ، مثل الولايات المتحدة الأمريكية وانكلترا ، او دول امريكا اللاتينية واسبانيا والبرتغال انفصلت بعضها عن بعض على الرغم من وحدة لغاتها [٣١ ، ص ٧٥-١١٨] . وهو يذهب ، في تفسيره لوقائع الحالة الاولى ، الى رأى ، لا يخلو من التعسف ، فيقول ان سويسرا او بلجيكا انما هي دولة ، لا امة ، فهي تتألف من عدة قوميات . اما بالنسبة للدول الامريكية فيرى مفكرنا انها «تكونت فى ظروف جغرافية وتاريخية واجتماعية خاصة وشاذة» [٣١ ، ص ٧٨] ، وانها تشكلت قبل شيوع «مبدأ القوميات» [٣١ ، ص ١٠٩] . وعليه ، فان الامثلة ، التى يستشهد بها الخصوم ، لا تدحض القول بالوحدة اللغوية مقوما جوهريا للامة .

ولكن الحصرى لا يتوقف لتتبع ولتفسير نشوء الوحدة اللغوية . فهو ، اذ يؤكد «ان اهم الصفات التى تميز الانسان عن سائر الحيوانات هى «الناطقية» [٣١ ، ص ٥٥] ، يذهب الى ان تعريف الانسان بانه «حيوان ناطق» هو «اصدق واصح» التعريفات الثلاثة الشائعة - «حيوان ناطق» ، «حيوان عاقل» ، «حيوان اجتماعي» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٦] . ومن هنا يخلص الى القول : «لولا قابلية النطق والكلام - او بتعبير اقصر : لولا اللغة - ، لما امتاز عقل الانسان عن عقل سائر الحيوانات امتيازاً يذكر» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٧] . وعلى هذا النحو يطابق الحصرى بين القدرة على الكلام وبين اللغة كظاهرة اجتماعية معقدة ، دون تتبع لمراحل نشوئها وتطورها فى مجرى الممارسة البشرية ، الطويلة والمتزايدة التعقيد باطراد . وكان من شأن هذا التتبع ان يقوده الى الكشف عن العوامل المادية القائمة فى صلب تطور اللغة ، مما سيخل ببناء صرحه النظرى ، الذى يرتكز الى اسبقية العوامل المثالية على المادية . ولذا فان اللغة ، التى ينظر اليها بمعزل عن ممارسة الانسان العملية ، تكتسب طابع قوة صوفية غيبية ، فتكون اشبه بوحي منزل .

ومن هذه الزاوية فان ثمة بعض الشبه بين نظرة الحصرى الى اصل اللغة وبين نظرية الفيلسوف المثالى الفرنسى ارنست رينان (وان كان مفكرنا ينتقد رأى رينان ، ومع «النظرية الفرنسية» ، فى «مشيئة المعيشة المشتركة» اساسا لتكوين الامة [٣١ ، ص ١٢٥-١٤٤] . يذهب رينان (فى مقالته «اصل اللغة» [٩٥ ،

ص ٢٣-٦٤] مثلا) الى ان الطبيعة خلقت الانسان ناطقا وعاقلا منذ البداية ، وانطلق من ذلك لنفى تطور اللغة التدريجي . اما الفوارق بين اللغات فيردها رينان الى خصوصيات «العقل» ، الذى وهبه الاله لكل من الاعراق ، ليخلص الى القول بالتفوق الفطرى لابناء اللغات الهندو اوروبية السبع على باقى شعوب العالم ، بما فى ذلك الناطقين باللغات السامية ، ذلك ان اللغات السامية ، على حد زعمه ، «اقل ميلا الى التحليل» بالمقارنة مع اللغات الهندو اوروبية [٩٥ ، ص ٥٥] .

ولكن الحصرى لا يميل الى مثل هذه الاستنتاجات . فقد كرس العشرات من اعماله لانتقاد ودحض النظريات التى تصوّر «الطبع القومى» و«عقل الامة» اشياء ازلية وذات اصل ربانى . هذا ناهيك عن ان ملاحظاته المتفرقة ، التى ساقها فى معرض الرد على خصومه الفكريين ، تسمح بالقول انه كان بعيدا كل البعد عن الاعتراف بالعناية الالهية فى الطبيعة . ففى مناقشته للاديب المصرى توفيق الحكيم (عام ١٩٣٨) ، ويطرح الحصرى عليه السؤال التالى : «ترى هل تنفون ان قوى الطبيعة عمياء ؟» [٢٠ ، ص ١٥٨] . وفى رده على الدكتور احمد زكى باشا يعبر عن شكه فى صحة قول هذا بان الارادة الالهية ترسم مجرى التطور الاجتماعى [٢٢ ، ص ١٢٨-١٢٩] . ونحن نرجح ان اخذ الحصرى ببعض موضوعات رينان اللغوية يعود الى ضرورة التدليل على استنتاجه النظرى التالى : «هل من مجال للشك فى ان العواطف والافكار المشتركة بين الناس ، الذين يتكلمون بلغة واحدة ، تكون ملايين وملايين المرات اكثر من التى قد تتكوّن بين البعض من الذين يتكلمون بلغات مختلفة» [٣١ ، ص ١٤٠] ، وكذلك قوله بـ«العروبة» حسيلا طبيعية ونتاجا حتميا لوجود اللغة العربية .

وبما ان الحصرى لا يتطرق الى مسائل اصل اللغة ، وان كان يرسى انشاءاته على الوحدة اللغوية ، يتعذر القول بانه جاء بنظرية متكاملة فى اللغة كمقوم للامة . اما ما ورد ، فى مقالته المنشورة بمجلة «الرسالة» القاهرية عام ١٩٣٨ بعنوان «ملاحظات انتقادية على قواعد اللغة العربية» ، من ان اللغة تتكون بتأثير الحياة الاجتماعية وتتطور معها (نقلا عن [٢٣ ، ص ٨٥]) ، فيصعب التوفيق بينه وبين طروحاته النظرية العامة . لقد كان الهاجس العملى هو

الطاغى على مفكرنا ، فوق فى الانتقائية ، فأخذ بنسق من الحجج ، شبيه به فى نظريات الفلسفة الاوروبية الغربية المتعلقة بتحليل تكوين الامم ، وراح يحاول تطبيقه على ظروف البلدان العربية ، موليا عنايته الرئيسية للجانب ، الذى من شأنه ان يشكل اساسا للوحدة العربية ، لا تحوم حوله الشكوك والتساؤلات .

لقد انبرى الحصرى لترويج افكاره القومية فى العشرينات ، حيث كانت البلدان العربية تعيش فى مستويات متفاوتة من التطور الاقتصادى والاجتماعى والثقافى ، وكانت ضعيفة الاتصال فيما بينها . وكانت الرؤية الدينية ، القائمة على التقاليد الاسلامية ، تهيمن فى وعى عامة الناس . ولكن التناقضات الطوائفية الحادة كانت تعترض طريق الشعوب العربية نحو الاندماج والوحدة ، مما كان احد العوامل ، التى دفعت فيلسوف العروبة لاستبعاد امكانية استخدام الاسلام مؤشرا من مؤشرات الامة العربية .

بيد ان الحصرى ، الذى رفض طرح الدين عاملا فى التقارب القومى ، لم يتخل عن التوجه المثالى ، القائم فى صلب الايديولوجية الدينية ، فاحل اللغة محل الدين ، وراح يبشر بدين جديد - «دين العروبة» .

وحدة التاريخ

يجعل الحصرى من التاريخ الاساس الثانى فى تكوين الامة وبناء القومية ، ويلتفت ، على الاخص ، الى الماضى ما قبل العثمانى (قبل القرن السادس عشر) حيث كانت البلدان العربية ترتبط ، فى رأيه ، بصلات واقعية اقوى وامتن .

وهنا تنبغى الاشارة الى ان الحصرى ، اذ يؤكد على التاريخ واهميته كأساس للمشاعر القومية ، فانه لا يقصد به العملية التاريخية الواقعية ، الملموسة ، بقدر ما يعنى به وعى الذات التاريخى ، الذى ينعكس فى «الشعور» النفسانى العاطفى بالوحدة فى الماضى . فهو يؤكد مرارا : «عندما اقول التاريخ ، لا اقصد بذلك التاريخ المدون فى الكتب ، - التاريخ المدفون بين صحائف المطبوعات والمخطوطات - ، بل اقصد بذلك التاريخ الحى فى النفوس ، الشائع فى الازهان ، المستولى على التقاليد . ان وحدة هذا التاريخ تولد تقاربا فى العواطف والنزعات ، انها تؤدى الى

تماثل في ذكريات المفاز السالفة وفي ذكريات المصائب الماضية ، وإلى تشابه في أمانى النهوض وآمال المستقبل . ولذلك نستطيع أن نقول : أن الذكريات التاريخية تقرب النفوس ، وتكون بينها نوعا من القرابة المعنوية أشد تأثيرا من القرابة المادية بدرجات» [١٩ ، ج ١ ، ص ٤٤] .

ولكن قصر دور التاريخ في تكوين الأمة على الناحية النفسية العاطفية لا يكفي ، بالطبع ، لرصد تشكل جماعات الناس التاريخية العيانية ، حيث تكونت تدريجيا في مجراه منظومة معقدة من الروابط ، المادية في أساسها . أما القول بتقديم «القرابة المعنوية» على «الرابطة المادية» فيقصد الحصرى من وراءه إثبات أن واقعة «الوحدة» في الماضي أهم من تباعد البلدان العربية في الحاضر .

وبما أن موضوع الوحدة التاريخية لكافة الشعوب العربية لا يمكن الأخذ بها على علاتها ، يوضح الحصرى أن وحدة كهذه هي ، كقاعدة عامة ، وحدة نسبية : «فعندما نقول «وحدة التاريخ» يجب ألا نفهم من ذلك «الوحدة التامة في جميع أدوار التاريخ» بل يجب أن نفهم من ذلك «الوحدة النسبية والغالبة التي تتجلى في أهم صفحات التاريخ» . — أهم صفحات التاريخ ، التي أوجدت ثقافة الأمة الأساسية ، وأعطتها لغتها الحالية وطبعتها بطابعها الخاص والا لما استطعنا أن نجد أمة واحدة ، كانت «موحدة» على طول تاريخها توحيدا تاما فإن الوحدة الحقيقية في أمة من الأمم لا يمكن أن تضمن إلا بنسيان قسم من الوقائع التي حدثت لها خلال تاريخها الطويل» [١٩ ، ج ١ ، ص ٥٤] . وفي ضوء الموقف ، الذي تنم عنه العبارة الختامية ، كان الحصرى يصر ، في نشاطه التربوي ، على ضرورة اختيار الوقائع التاريخية ، التي «تزيد المرء إيمانا بإمكانية استعادة أمجاد ماضى أمته» ، وتناسي «الصفحات السوداء» ، التي «تؤدي به إلى اليأس والقنوط» [٣٢ ، ج ١ ، ص ١٠٤] .

ولما كان الحصرى يصنف وحدة التاريخ في عداد الظواهر النفسانية البحتة (فيردها إلى «وعى» الأمة ، غير المرتبط بالواقع مباشرة) ، ظن أنه عثر على «الأداة» ، التي يمكن له بواسطتها تنمية المشاعر القومية ، وتوطيد الأمة بالتالي . ولذا يؤكد ، في أكثر من

مناسبة ، ان الامة ، التى «فقدت وعيها» ، يمكن «ان تستعيده» عن طريق «العودة الى تاريخها القومى» ، الذى يلعب الدور الحاسم فى تربية الاحاسيس القومية . وفى حقيقة الامر كرس الحصرى كل نشاطه العملى والنظرى لصياغة اسس مثل هذه التربية ، فقد كان يؤمن بان بوسعها «التأثير على المشيئة وتوجيهها الاتجاه المطلوب والمرغوب» [٣١ ، ص ١٣٦] . وعليه فان الحصرى يذهب الى ان الشعور القومى يمثل القوة المحركة فى تكوين الامم ، وان استثارة هذا الشعور كافية لحفز تشكيلها .

بعبارة اخرى : قد لا نبالغ حين نقول ان وحدة التاريخ ، بوصفها المؤشر الرئيسى الثانى من مؤشرات الامة ، انما تعنى ، عند الحصرى ، عاملا ، مفتوح الابواب للتأثير الذاتى عليه ، ويتعزز طردا مع هذا التأثير . اما الاداة الرئيسية فى تعزيزه فهى نشر المعارف التاريخية . ولذا يولى الحصرى تعليم التاريخ الدور الحاسم فى التربية الوطنية والقومية : «ان الشعور القومى يستند على الذكريات التاريخية اكثر من كل شئ آخر . ونستطيع ان نؤكد بان الافكار والمعلومات المتعلقة بالتاريخ تلعب دورا هاما فى حياة الامم وتؤثر تأثيرا كبيرا على سير الحادثات فى التاريخ . . . ويجب ان نلاحظ ان الغايات التربوية التى يمكن ان تعمل عملها فى ساحة «تعليم التاريخ» كبيرة وخطيرة جدا ، لان المعلومات التاريخية تمتاز عن سائر المعلومات البشرية بالتأثيرات العميقة التى تحدثها فى الشعور القومى والوطنى وبالادوار الهامة التى تقوم بها فى تكوين القومية والوطنية» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٥٣] .

وهذه «الغايات التربوية» جعلت الحصرى يؤول تاريخ اوروبا ، بحيث تتبدى حركة وانتصار «مبدأ القوميات» ، الذى تجسد فى اقامة الدول القومية ، الاتجاه الحاسم فى تطور القارة الاوروبية . لقد كرس الحصرى العديد من صفحات اعماله النظرية («آراء واحاديث فى الوطنية والقومية» ، و«محاضرات فى نشوء الفكرة القومية» ، و«ما هى القومية» ، وغيرها) لتاريخ اوروبا بهدف واحد ، هو البرهان ، فى ضوء مثال البلدان الاوروبية ، على قانونية الحركة القومية وضرورة توحيد كافة الشعوب العربية ، الذى يرى فيه عملية «طبيعية» ، وبالتالى حتمية واكيدة .

دور الدين

يأتى الدين فى مقدمة العوامل ، التى تغيرت نظرة الحصرى الى اهميته فى عملية تكوين القومية . لقد كان الحصرى علمانيا منذ البداية ، ولكنه ، شيمة «الاتراك الشبان» ، كان يعتقد بجدوى استخدام الاسلام واحدا من مقومات الرابطة العثمانية . ورغم ان السنوات ، التى اعقبت تقاسم الدول الغربية للمناطق العربية ، قد شهدت احتدام العداء بين الطوائف المسلمة والمسيحية باذكاء من الدوائر الاستعمارية ، وبينت تعذر الاعتماد على الاسلام فى لم شمل العرب ، فان الحصرى لم يقدم اول الامر على استبعاد الدين من نظريته ، فراح فى اعماله الباكورة يشيد بدور «الدين عامة» فى تكوين الامم . وفى محاضراته الشهيرة «عوامل القومية» ، التى القاها عام ١٩٢٨ فى دار المعلمين ببغداد ، يذهب الى ان الدين هو «من أهم العوامل . . . التى تقوى تأثير العاملين الاساسيين المذكورين آنفا ، وتضعف ذلك التأثير طورا» [١٩ ، ج ١ ، ص ٤٥] .

ولكن الحصرى يستدرك عقب ذلك ، فيؤكد ان ذلك قصر على «الاديان القومية» ، كالاديان الوثنية القديمة والديانة اليهودية ، اما «الاديان العالمية» ، وبينها الاسلام والمسيحية ، «فتخلق نوعا من الجو الاممى» ، ويكون اصحابها «كثيرا ما يميلون الى معارضة القوميات» [١٩ ج ١ ، ص ٤٦] .

وبعد عشر سنوات من ذلك نجد الحصرى ، فى ردّه على الاديب طه حسين على صفحات مجلة «الرسالة» القاهرية ، يطرح المسألة على نحو آخر ، فيربط تعزيز تأثير عامل «وحدة اللغة» فى الحياة الاجتماعية بفقدان «وحدة الدين» قوتها وتأثيرها فى هذا المضمار [١٩ ، ج ٢ ، ص ٨٣] . وينوّه الحصرى بان «عمل وحدة اللغة فى الحياة الاجتماعية والحوادث التاريخية يختلف عن عمل وحدة الدين اختلافا كليا» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٨٣] ، ليصور الدين شكلا من الايديولوجية الاجتماعية ، مميزا للقرون الوسطى ومتقدما على القوميات .

ان تغير نظرة الحصرى الى الدين كعامل من عوامل القومية يعود ، فى المقام الاول ، الى الجو الفكرى السياسى ، الذى ساد

البلدان العربية في اواخر العشرينات واولائل الثلاثينات ، والذي تميز تعزز «الرابطة الاسلامية» ، وخاصة تياراتها الرجعية . وقد كان الحصرى يرى في التمايز عن «الرابطة الاسلامية» والحركات الداعية للعودة الى نظام الخلافة سبيلا لاجتذاب اولئك المثقفين العرب ، والمصريين خاصة ، الذين ادركوا اهمية العصرية وخطر الارتداد الى السلفية ولشدتهم الى معسكر انصار الوحدة العربية . ومن ضرورة هذا التمايز ينطلق الحصرى في دراسته للعلاقة بين الاسلام والامة والقومية العربية ، ولدور الاسلام في تاريخ العرب السياسى والثقافى . ولما لم يكن ميالا الى المجابهة مع السلفيين ، فانه لم يتطرق في اعماله الى المعتقدات الدينية والقيم الاخلاقية الاسلامية . وهو يرى ان الاخلاق الاسلامية تصلح لان تستخدم اساسا للتربية الاخلاقية .

اما البحث النقدى فيقوم به الحصرى على عدة اصعدة .
اولا ، ان تأسيس نظرية الامة العربية الواحدة والقومية العربية ، كتيار متميز عن الرابطة الاسلامية والجامعة العثمانية ، كان لايد من ان يدفعه الى دراسة دور الاسلام والدين في تكوين الامة .

ثانيا ، ان الصراع مع التيارات الايديولوجية المذكورة كان يدفعه احيانا للقول بالاسلام دينا قوميا للعرب .
ثالثا ، ان التصدى للتيارات الداعية الى نظام الخلافة كان وراء وقوفه ضد استخدام الاسلام كايديولوجية سياسية ، وقوله بالعواقب الضارة لتوظيف الاسلام لاغراض سياسية . وقد انعكست هذه النظرة على اتم وجه في اعماله واستطراداته التاريخية ، كما في نقاشاته ومجادلاته .

واخيرا ، يتطرق الحصرى ، في احاديثه ونقاشاته حول القضايا الخاصة بماضى الثقافة العربية وحاضرها ، الى تقييم الاسلام كعامل ثقافى ، ويخلص الى القول بانه ليس ثمة ثقافة واحدة تجمع المسلمين كلهم ، لا في العصر الحاضر فحسب بل وفي الماضى البعيد . حتى ويخلص الحصرى ، في جدله مع انصار الرابطة الاسلامية ، الى انه ليس ثمة اسلام واحد ، لا من حيث وحدة الشعائر العملية ولا من حيث وحدة فهم المعتقدات الدينية .

ولكن نزوع الحصرى الى الترويع الآرائه ونشرها كان يحتم عليه اللجوء الى الرموز والمفاهيم ، الاقرب الى مدارك عامة الناس ، فراح يعلن ان هدف نظريته هو توطيد «الايمان القومى» . وكان قول الحصرى بوحدة التاريخ يتطلب منطقيا منه فصل تاريخ العرب عن تاريخ الاسلام ، انفصار من أوائل الباحثين العرب ، الذين راحوا يدللون على هذا الرأى ، وذلك من خلال التفريق بين اعتناق الشعوب للاسلام وبين استعرايها . فهو برغم تأكيد على «الدور العظيم المنقطع النظير الذى قام به «ظهور الاسلام» فى تكوين الامة العربية وتوسيع نطاق العروبة» ، يستدرك قائلا : «ومع كل ذلك لم تر ابحاثى مجالا ولا لزوما لاعتبار الدين من المقومات الاساسية للقومية العربية» فرغم «ان الحركة الاسلامية . . . اوجدت تحولا انقلابيا خطيرا فى احوال العرب . . . لم تبق مرتبطة بالقومية العربية ارتباطا تاما ، لان بعض الجماعات استعربت دون ان تعتنق الديانة الاسلامية . وبعبكس ذلك فان بعض الجماعات اعتنقت الديانة الاسلامية دون ان تستعرب» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٢٥-١٢٦] .

ويذهب الحصرى الى فضل الاسلام فى الحفاظ على هوية الامة العربية . فقبل الاسلام كانت القبائل العربية ، التى تنزاح من الجزيرة ، تندمج بسكان البلاد التى تستوطنها ، وتفقد هويتها القومية . اما الفتوحات الاسلامية فتختلف جنريا عن تلك الهجرات ، فاثناءها «ظلت الجماعات العربية وثيقة الاتصال بمنبعها الاصلى من الوجهتين المادية والمعنوية ، فضلا عن ذلك ، استطاعت ان تنشر لغتها فى مواطنها الجديدة ، وانتهت الى تعريب سكان اقطار واسعة من البلاد المفتوحة تعريبا تاما» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٢٨] . وعلى هذا النحو ينظر الحصرى الى الاسلام من زاوية كونه عاملا ، ساعد موضوعيا على استعراي الشعوب الاخرى .

ويشير الحصرى بهذا الصدد الى ان السمة المميزة للفتوحات الاسلامية هى ان «الاسلام لم يحتم على اهالى البلاد المفتوحة اعتناق الدين الجديد . ولذلك فقد استعربت جماعات كبيرة من سكان البلاد المفتوحة دون ان تعتنق الديانة الاسلامية . فتكونت بذلك جماعات عربية غير مسلمة . واشترك هؤلاء بالحياة العلمية والادبية العامة ، وساهموا فى الانتاج العلمى والادبى العربى

مساهمة فعالة بجانب اخوانهم المسلمين . وقد نبغ من بينهم عدد غير قليل من الكتاب ، والخطباء ، والشعراء ، والعلماء . . . سواء في العصور القديمة او في العصر الحديث» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٢٨] .

ومن هذه الزاوية ينظر الحصري الى القرآن ، فيرى فيه ، بالدرجة الاولى ، اثرا تاريخيا ، تنم لغته ، كلغة المعلقات وغيرها من القصائد الجاهلية ، على وجود مستوى الا بأس به من الحضارة والحياة الفكرية عند العرب قبل الاسلام ، ولذا فان قيمة القرآن الايجابية تعود الى محافظته على وحدة العرب اللغوية ، وبالتالي على كيان الامة العربية نفسه . وهو يقول بهذا الصدد : «ومما يجب ان لا يغرب عن البال ان اللغة العربية ، بعد ان اصبحت لغة الجميع في هذه البلاد الشاسعة ، تعرضت الى محن خطيرة ، مدة قرون طويلة ، بسبب ما طرأ على العالم العربي من التفكك السياسي ، والجمود الفكري والاجتماعي ، والانحطاط الثقافي . لان كل ذلك كان من شأنه ان يؤدي الى ارتقاء الروابط المادية والمعنوية بين مختلف الاقطار العربية ، ويفسح مجالا واسعا لتغلب العامية ، ويطلق العنان للهجات المحلية . ولذلك اصبحت اللغة العربية معرضة لخطر التفكك التام ، والتفرع الى لغات عديدة ، تختلف بعضها عن بعض اختلافا كبيرا . . . وغنى عن البيان ، انه لو حدث ذلك ، لادى - حتما - الى انشطار الامة العربية الى امم مختلفة ، ولما بقى على البسيطة شئ يستحق التسمية باسم «القومية العربية» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٢٩] .

ومما له دلالة ان الحصري ، الذي يعتبر الاسلام والقرآن اداة فعالة في تكوين وحدة العرب اللغوية والمحافظة عليها خلال زوح طويل من الزمن ، يذهب ، في الوقت ذاته ، الى ان الاسلام ، كعقيدة ، لم يتمكن من ضمان وحدة راسخة بين المسلمين . وهو يشير مرارا ، في معرض مناقشة فكرة الوحدة السياسية لكافة البلدان الاسلامية لدى جملة من الكتاب والمفكرين العرب الذين ينطقون من ان «الاسلام دين توحيد» ، الى ان هذا الشعار متعذر عمليا على التطبيق نظرا لما بين الاقطار الاسلامية من فروق جدية ، اجتماعية واقتصادية وسياسية . وهو ينوّه ، بهذا الصدد ، الى ان الفوارق والخصوصيات المذكورة ، التي لهذه او

تلك من الامم ، كانت تترك بصماتها على المذاهب الاسلامية في البلدان المعنية .

اما الصيغ الدينية ، المشتركة بين المسلمين جميعا ، اختلفت مضمونها من بلد الى آخر ، ومن امسة الى اخرى . «فنصوص الاوامر والنواهي الدينية شيء ، وتفسير هذه الاوامر وتنفيذها بصورة فعلية شيء آخر . . . وقد اختلف المسلمون حتى في تحديد الكثير من الواجبات الدينية ، ولا سيما في كيفية اداء تلك الواجبات ، اختلفا كبيرا ، وتفرقوا الى مذاهب عديدة في هذا السبيل ، فكيف يؤمل ان يتفقوا في المصالح الدنيوية المتشابهة وفي الامور السياسية المعقدة ؟» [٣٨ ، ص ١٠٦] .

وعنى الحصرى باثبات ان فصل الدين عن الدولة نتيجة قانونية وحتمية لتطور المجتمع في مرحلة تاريخية معينة . وهو يبين ذلك في ضوء امثلة عديدة من تاريخ اوروبا . وهو يشير ، في معرض تعريف مواطنيه بافكار روسو الرئيسية ، الى «ان كتاباته ساعدت الفلسفة المادية والعقلية على هدم سيطرة الكنائس والاديان مساعدة كبيرة» [٢٦ ، ص ٢٥٣] . كما وينوّه وهو يبسط اعمال فيخته ، بدعوة الفيلسوف الالماني الى التصدي الحازم لما الدين من سلبية ومساومة [٣٤ ، ص ٤٣-٤٥] .

ويرى الحصرى ان تغلب الافكار القومية على الايديولوجية الدينية كان يشكل ، في نهاية المطاف ، النزعة الرئيسية في تاريخ اوروبا : «حاول بعض الكتاب والمفكرين - قبل - ان يبرروا «الحالة الراهنة» واوجدوا نظريات متنوعة تظهر تلك الحالة بمظهر «المشروع والطبيعي» ، وتديم بذلك «روح الاستسلام» في النفوس . فكانوا يقولون ، مثلا ، ان هذا «النظام الاجتماعي» هو نظام طبيعي ، نشأ بمقتضى الخلقة وبحكم الفطرة ؛ واما «الامتيازات» فهي من «المواهب الالهية» التي خصها الله بطبقة دون اخرى . . . فعلى كل فرد ان يرضى بالحالة التي وضعه الله فيها ، وان يحترم الحقوق والامتيازات التي وهبها الله لمستحقها ، ان ذلك «واجب مدني» كما انه «واجب ديني» . ولكن ، لا حاجة للبيان ، ان نفوذ هذه الحجج على النفوس كان محكوما عليه بالزوال ، فكان من الطبيعي ان يزول هذا النفوذ شيئا فشيئا ،

كلما تعود الانسان على التفكير الحر ، وكلما صار يعرض المسائل على محك العقل» [٢٦ ، ص ٢٥٦] .

وفي الحقيقة ، ينطلق الحصرى ، فى نقده للدين كأداة للاضطهاد الاجتماعى ، من نظرية «الحق الطبيعى» ، التى راجت فى الفكر الاجتماعى بفرنسا فى القرن الثامن عشر . وقد نادى انصار هذه النظرية بان العلاقات الاجتماعية القائمة آنذاك علاقات «غير طبيعية» لأنها تتناقض مع طبيعة الانسان وعقله ، وهما ، عندهم ، من الاشياء الثابتة ، التى لا تتغير ولا تتبدل ، ولا تتوقف على الظروف المحيطة .

وقد اثارت آراء الحصرى حول الاسلام ، ودور الدين عامة ، موجة عارمة من الاستياء والسخط لدى العديد من انصار الايديولوجية الدينية . وكان الحصرى ، فى رده على انتقادات هؤلاء ، يستند الى اقوال رجال الدين انفسهم . فهو يورد ، بهذه المناسبة ، استشهادات من كتاب على عبد الرازق «الاسلام واصول الحكم» (القاهرة ، ١٩٢٥) ، الذى دعا فيه المؤلف ، وكان آنذاك من علماء الازهر ، الى فصل الدين عن الدولة .

وقد طرح الحصرى اكثر آراءه راديكالية فيما يخص العلاقة بين القومية والدين ، فى معرض تحليله لنظرات المصلح الدينى المعروف جمال الدين الافغانى حول القومية العربية . وهو يتوقف ، بهذه المناسبة ، عند واحدة من آخر المقالات التى كتبها الافغانى (ضمن مجموعة «مقالات جمالية» المطبوعة بطهران باللغة الفارسية ؛ وقد ترجمت المقالة المذكورة ، كما يذكر الحصرى ، الى اللغة التركية ونشرت فى مجلة «تورك يوردى» ، اى «موطن الترك» فى اسطنبول) ، فيؤكد ان الافغانى يبدى فيها رأيا يخالف الآراء التى ابداهها فى مجلة «العروة الوثقى» مخالفة اساسية : فاذا كان يرى من قبل «ان رابطة المسلمين المليية اقوى من روابط الجنسية واللغة» (نقلا عن [٣١ ، ص ٢٢١]) ، فانه صار ينسب الى انه «لا سعادة الا بالجنسية . ولا جنسية الا باللغة .. ولا لغة ما لم تكن حاوية لكل ما تحتاج اليه طبقات ارباب الصناعات والخطط فى الافادة والاستفادة» (نقلا عن [٣١ ، ص ٢٢٥]) . ويخلص الحصرى الى القول ان الافغانى صار فى اواخر حياته ،

وبعد الاطلاع على حياة البلدان خارج «العالم الاسلامي» ، من انصار المعتقدات القومية .

ويحاول الحصرى ، عبس تأويل تاريخ الدول الاوروبية او ايراد اقوال رجال الدين ، الاقتراب بقارئه من فكرة اولوية الرابطة القومية حيال الروابط الدينية ، ولكنه ، شيمة معظم القوميين العلمانيين (انظر ، مثلاً [٤٨ ، ص ٢٠٠]) ، يتجنب طرح القومية فى مجابهة الاسلام ، ولا يشكك ، خلافاً لمتقدمى منظرى القومية من الاوروبيين ، فى معتقدات دينية معينة .

وفى معرض الرد على اولئك ، الذين نعتوا نظريته : باللا دينية ، يؤكد الحصرى ان القومية والدين «مفهومان غير متضايقين» ، «فالصاق اللادينية بالقومية لا يختلف عن الصاقها بالطب والهندسة والزراعة» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٢٤] . ويسوق الحصرى حجة اخرى فى نقاشه مع خصومه ، مفادها ان الوحدة القومية ، كمقولة «طبيعية» ، قد ظهرت قبل وقت طويل من ظهور الدين ، ولذا يتعذر ادراج الدين بين عوامل الامة الاساسية . ان الدين ، كمنظومة من المعتقدات ، يتوافق مع مرحلة معينة من مراحل تطور المجتمع ، ولا يستجيب لمطالب مرحلة اخرى ، وذلك بعكس القومية ، التى هى تيار ازل وطبيعى ، يرتبط اوثق الارتباط بوجود اللغة . ولذا لم يكن من قبيل الصدفة ان يتناول الحصرى اللغة ، فى اعماله النظرية ، بمعزل عن نشاط البشر العملى ، مما قاده - لا محالة - الى تصويرها لونا من الكشف الصوفى الربانى . ومن هنا يأخذ بعض الباحثين العرب عليه انه وضع «دين اللغة» .

عند تقييم المغزى الرئيسى للحجج اللادينية التى يسوقها الحصرى ، والتى لا تركز احياناً الى تأويل صحيح للوقائع والنزعات التاريخية (فيعتبر مضمونها الرئيسى انتصار «الروح القومية») ، ينبغى الانتباه الى المنحى التكتيكى ، المتستر وراء عرضه ، المتحيز عموماً ، لعمليات التطور الاجتماعى . فهو لا يتعرض لجوهر المثالية الموضوعية ، القائم فى صلب الرؤية الدينية التقليدية (التي يتطلب تغييرها ، فى نظر الحصرى ، مدة اطول بكثير من حياة جيل واحد) ، ولكنه يعمل لتغيير الموضوع . لقد اكد فيلسوف العروبة مرارا وتكرارا انه يروج «دين

العروبة» . وليس ثمة شك فى انه كان يرى ميزة «الدين» الجديد الرئيسية فى كونه غير مرتبط بالتقاليد السلفية ، بالبنى والمؤسسات البالية ، وفى كونه يعطى حافزا قويا للتعاقد القومى .

وعليه فان الحصرى ، الذى اعطى الاسلام حقه من التقدير كأداة فعالة ، فى حينها ، فى نهوض العرب السياسى والثقافى انما يرد الدور الايجابى لهذا الدين فى المراحل اللاحقة الى المحافظة على الوحدة اللغوية للامة العربية .

وحدة الارض

وادخل الحصرى ، فى العقد الاول من نشاطه كفيلسوف للعروبة ، تغييرا جديا آخر على انشاءاته النظرية . ويتعلق هذا التغيير باعادة النظر فى تقييم دور وحدة الارض (الاتصال الجغرافى) كواحد من عوامل القومية ، فقد انتقل من الاعتراف بأهمية هذا العامل الى انكارها انكارا تاما .

اففى ختام محاضرة «عوامل القومية» ، التى القاها عام ١٩٢٨ ، ينوّه الحصرى بانه «لا يتغلب عامل من العوامل الاجتماعية على تأثير اللغة والتاريخ . . . سوى عامل الاتصال الجغرافى لان فقدان الاتصال الجغرافى قد يؤدى الى بقاء اجزاء الامّة الواحدة منفصلا بعضها عن بعض ، رغم اتحادهما فى اللغة والتاريخ» [١٩ ، ج ١ ، ص ٥٢] . ان هذا القول ، الذى يعكس قلق صاحبه من تقسيم الاراضى العربية بين الدول الغربية ، يدل على انه كان يعى جيدا العواقب الخطيرة لتلك التفرقة .

ولكن الحصرى لا يكرر فى اى من الاعمال اللاحقة ، التى بأيدينا ، تقديره هذا لاهمية الاتصال الجغرافى . على العكس ، فانه ينتقد انصار مثل هذا التقييم ، الذى يعتبره حصيلة «الخطاء النظرية» ، فيعيب عليهم انهم «لا يميزون الامن عن الدولة تمييزا صريحا . . . ولكن الامّة . . . لا يكون لها «ارض مشتركة» او «ارض معلومة الحدود» ، الا اذا كونت دولة قومية واحدة» [٤٢ ، ص ٩٨] . ويبنى الحصرى موضوعه النظرية هذه على اعتبارات عملية ملموسة : «لو سلمنا بوجوب اعتبار «الارض المشتركة»

او «الارض المعلومه» من مقومات الامة الاساسية ، لترتب علينا ان ننكر وجود «الامة العربية» ، كما يترتب علينا ان نضيف صفة «الامة» على اهالى كل دولة من الدول العربية على حدة» [٤٢ ، ص ٩٩] .

ان التقييم الصحيح لهذا التغير فى نظرية الحصرى يتطلب منا الالتفات الى الظروف التاريخية التى تم فيها . فمنذ مطلع الثلاثينات ، التى شهدت نموا عاصفا للاتجاهات الاقليمية فى العالم العربى ، راح الحصرى يخوض جدالا عنيفا مع انصار هذه الاتجاهات . وفى مجابهة منظرى تلك التيارات ، التى تحدد الاطر التاريخية لاممها بالحدود القائمة بين الدول العربية ، كان الحصرى يؤكد ان التباعد القائم بين الشعوب العربية انما هو حصيلة التقسيم الاستعمارى ، وبالتالى فانه ظاهرة مصطنعة وعابرة . وكان الحصرى يدرك ان القول بأهمية الاتصال الجغرافى كواحد من مقومات القومية انما يعنى ، والحال هذه ، الاعتراف بتهافت فكرة الامة العربية . ولذا ينبغى النظر الى ان تغير موقفه من هذه القضية قد نبع من اعتبارات تكتيكية ، ولم يأت حصيلة تبدل فى مواقفه الفلسفية .

وباسقاط وحدة الارض من بين عوامل القومية صارت القومية ، عند الحصرى ، ظاهرة معنوية ، لا ارتباط لها بالظروف الموضوعية ، حتى وتقوم على النقيض منها . فمقابل الانتماءات الاقليمية النابعة من عوامل خارجية ، مادية ، يطرح الحصرى احاسيس القومية العربية باعتبارها احاسيسا «طبيعية» ، نابعة من «الاعماق» ، ولها بالتالى ، قوة غيبية صوفية . فمن ذلك قوله عام ١٩٥٤ : «ان لكل دولة من الدول العربية القائمة سلسلة من الامور الخاصة بها ، يراها كل فرد من افرادها منذ نعومة اظفاره ، ويألفها ، ويرتبط بها نفسيا ، ويشعر من جراءها بانه يختلف عن غيره من منتسبى الدول العربية الاخرى ، واما فكرة القومية العربية - عند تعدد الدول - فتكون محرومة من امثال هذه المعالم المادية الملموسة ، وتبقى فى حالة نزعة معنوية ، تجول فى الخواطر وتختلج فى الصدور ، فلا تجد اية مساعدة من طبيعة الحياة الادارية والسياسية القائمة ، بل قد تجد منها معارضة شديدة» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٢٣-٢٢٤] .

وهكذا فان غياب المقدمات المادية لتحقيق فكرة الوحدة

العربية قد دفع الحصرى للتعويل ، وهو يبرهن فى الخمسينات على حتمية الوحدة ، على العوامل المعنوية وحدها ، ومعها - على رحمة القدر !

ولكن الحصرى ، الذى استبعد عامل الاتصال الجغرافى من بين مقومات الامة انطلاقا من اعتبارات عملية ، لم يكن له ان يظل متسقا فى طروحاته ، وان يبقى على تجاهله لدور هذا العامل فى تحقيق الوحدة العربية . وهنا تجدر الاشارة الى ما جاء فى مقالة له بعنوان «امنية الوحدة» ، نشرت فى العدد السادس (آذار - مارس) من مجلة «العربى» لعام ١٩٥٩ : «فكيف يجوز لاحد منا ، والحالة هذه ، ان يشك فى امكان توحيد البلاد العربية تحت راية واحدة ، مع ان هذه البلاد تتصل بعضها ببعض اتصالا جغرافيا مباشرا ، ومع ان سكانها يرتبطون بعضهم ببعض ارتباطا معنويا قويا ، بلغة واحدة وتاريخ طويل» (نقلا عن [٤٢ ، ص ٣٨٠]) . ان فى هذا القول اعترافا بان للرابطة الجغرافية بالذات الدور الاول فى تحقيق الهدف المنشود - الوحدة العربية .

العامل الاقتصادى

اذا كنا قد توقفنا فى البندين السالفين عند تغير نظرة الحصرى الى اهمية عوامل ، كانت تدخل من قبل فى صرح مذهب ، فاننا ، ونحن نشرع بدراسة آرائه حول دور الاقتصاد ، نقف امام موضوع جديد ، لم يظهر فى مؤلفاته الا بعد الحرب العالمية الثانية (اما فى اعماله النظرية السابقة فكان يعتبر الحياة الاجتماعية شيئا مشتقا من المشاعر القومية . ففى العشرينات كتب يقول : «الوطنية والقومية من اهم النزعات الاجتماعية ، التى تربط الفرد البشرى بالجماعات وتجعله . . . يعمل من اجلها ويضحى فى سبيلها» [١٩ ، ج ١ ، ص ٢٨]) .

وقد تطرق الحصرى للمسائل المتعلقة بالاقتصاد ، لأول مرة ، فى مجموعة «آراء واحاديث فى القومية العربية» التى ضمت اعماله اواخر الاربعينات واولائل الخمسينات . وقد كان التفات فيلسوف العروبة الى القضايا الاجتماعية الاقتصادية فى تلك الفترة امرا طبيعيا ، فقد برزت الى الواجهة بعد حصول البلدان العربية على

استقلالها . فالتحولات ، التي طرأت على البنى الاقتصادية الاجتماعية فيها والتي ارتبطت بتطور العلاقات الرأسمالية فيها بعد الحرب ، قد هيأت الأرضية للنشطار الطبقي ، الذي انعكس في احتدام التناقضات الطبقية ، سواء داخل البلدان العربية او على الصعيد الدولي .

وفي هذه الظروف عمل الحصري ، في دفاعه عن الفكرة القومية العربية ، على استيعاب الظواهر الجديدة في الواقع العربي والتوفيق بينها وبين موضوعه في الامة كرابطة معنوية . وفي ضوء هذا يسترعى الانتباه ابدال نظرة الحصري الى العامل الاقتصادي . فقد كان ، في البداية ، يسعى ، في حقيقة الامر ، لتجنب مشكلة التناقضات الاقتصادية ، رغم اعترافه بوجودها . ومن ذلك قوله في اوائل الخمسينات : «ان المصالح الاقتصادية ليست ظاهرة ولا ثابتة ، كما يبدو في الوهلة الاولى . لان هناك مصالح عاجلة ومصالح آجلة ، كثيرا ما تتضارب تضاربا صريحا . . . ولا توجد امة ، لا تتضارب فيها مصالح مختلف الجماعات ، ولا توجد دولة ، لا تكون مسرحا لتضارب المصالح وتوازنها ، في مختلف الميادين . . . » [٢٢ ، ص ٧٨] . ويخلص الحصري الى الاستنتاج التالي : «ان كل الحجج التي يبديها البعض لاستبعاد فكرة الوحدة العربية ، مستندة الى الفروق الاقتصادية . . . انما هي حجج واهية ، لا تستطيع ان تقاوم البحث الجدي ، والنقد العلمي » [٢٢ ، ص ٨٣] .

وهكذا يرى الحصري ان وجود التناقضات الاقتصادية حتمي ، وانها لا تحول دون الوحدة . ولكن الحصري يدون هنا ملاحظة ، تلقى ظلا من الشك على استنتاجه هذا . وهو يدون الملاحظة بمناسبة تحليل العوامل التي تقف عائقا على طريق توحيد سورية ولبنان ، حيث نوّه احد المعارضين بتضارب المصالح الاقتصادية لهذين البلدين . فيقول الحصري ردا على ذلك : «الا يمكن ان يكون هذا التضارب قائما بين مصالح جماعة من اللبنانيين ، وجماعة من السوريين . . . لا بين مصالح لبنان الحقيقية بوجه عام ومصالح سورية الاساسية على الاطلاق ؟ » [٢٢ ، ص ٧٩-٨٠] .

ان هذه الفكرة ، التي يطرحها الحصري في صورة سؤال خطابي ، والتي لم يتوقف مفصلا عندها في المقالة المعنية ، تبين

انه كان قريبا من فرز جماعات منفردة داخل الامة استنادا الى مصالحها الاقتصادية ، ومن تفهم الدور الجدى بما فيه الكفاية ، والذي تلعبه فى الحياة الاجتماعية .

وفى الاواسط الخمسينات يؤكد الحصرى ، فى محاضراته بمعهد الدراسات العربية العالية بالقاهرة ، على الاهمية الكبيرة للعامل الاقتصادى ، فيعترف « بان العوامل الاقتصادية تلعب دورا هاما فى حياة الافراد والجماعات ، وتؤثر تأثيرا قويا فى احداث التاريخ واتجاهاته » ، ولكنه ، كما فى السابق ، يصرّ على « ان ذلك لا يسوّغ اعتبار المصالح الاقتصادية اس الاسس فى بناء الوحدة » [١٩ ، ج ٢ ، ص ٨٦] . ان المصالح الاقتصادية ، عند الحصرى ، لا يمكن ان تكون اساسا للوحدة القومية ، « لان المصالح الاقتصادية ، اذا كوّنت « رابطة » اتوحد اعمال بعض الناس ، فانها كثيرا ما تكون - بعكس ذلك - « مدار خلاف » و « عامل تفرقة » بين اناس آخرين . . . ولا غرابة فى ذلك ، لان المصلحة بوجه عام - والمصلحة الاقتصادية بوجه خاص - ليست من « الامور الثابتة » التى تتراءى لجميع الناس على شكل واحد وتؤثر فيهم على وتيرة واحدة ، بل هى من « الامور النسبية » ، التى يختلف الناس فى تقديرها اختلافا كبيرا ، فضلا عن ان تقديرهم لها يتغير ويتطور بتغير الظروف وتوالى الازمان » [١٩ ، ج ٢ ، ص ٨٦] . وفى ضوء هذا يتبين ان امكانية توليد الاقتصاد للتنافرات تتحول ، عند الحصرى ، الى مجرد عامل للتفرقة ، يعوّق الوحدة القومية .

ان الجهل بديالكتيك العلاقات الاقتصادية قد دفع الحصرى الى انكار صلتها بتكوّن الامة ، والى ادراجها فى مضمار نشاط الدولة فقط : « ان المصالح الاقتصادية من اقل الامور التصاقا بالقوميات ، واشدها خضوعا لسلطان الحكومات » [١٩ ، ج ٢ ، ص ٩٢] . وبالاتفاق مع النظرة الهيغلية الى الدولة يذهب الحصرى الى ان التنظيم الناجع للحياة الاقتصادية وفقا للمصلحة « العامة » هو مسألة ، تتوقف على طيبة خاطر « الحكومة الحكيمة » : « فالحكومة الحكيمة ، التى ترعى مصالح جميع الاهالى اوجميع البلاد ، تضطر الى البحث عن اوفق وانجع السبل للتأليف بين تلك المصالح المتخالفة والمتضاربة ، بغية تحقيق اقصى ما يمكن من المصالح العامة ،

ياقل ما يمكن من الاضرار بمصالح الافراد والجماعات» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٨٧] .

وينبغي الاخذ بعين الاعتبار ، اثناء تحليل فهم الحصرى للعامل الاقتصادى ، ان هذا العامل يقيّم عنده من زاوية خاصة . فهو يعنى به ، اولا ، السياسة الاقتصادية للدولة ، وثانيا ، المتطلبات المادية الملموسة للافراد او للجماعات . ومن الجلى ايضا ان الحصرى ، حين يتحدث عن «اختلاف المصالح الاقتصادية» ، انما يعنى ، على الاغلب ، مصالح مختلف الجماعات المهنية ، ويقتضى اثر هيغل فى طرحه لمبدأ التقسيم الاجتماعى : «فان المصالح الاقتصادية كثيرا ما تختلف من منطقة الى منطقة فى البلد الواحد ، ومن جماعة الى جماعة فى المنطقة الواحدة فان مصالح الزراعة والمناطق الزراعية لا تشبه مصالح الصناع والمناطق الصناعية . كما ان مصالح التجار والمدن التجارية تختلف عن مصالح المناطق الزراعية والمناطق الصناعية على حد سواء» [٣١ ، ص ١٥٢] . ولكن الحصرى لا يدرس جوهر هذه المصالح والمشكلات ، ناهيك عن انه لا يقوم بأية محاولة لتصنيف النزعات المنفردة بين «الجماعات» فى مختلف ميادين الاقتصاد وفقا لبعض المؤشرات الاساسية (مثل حصتها من الدخل الوطنى ، وعلاقتها بوسائل الانتاج ، الخ) .

ويعود هذا الموقف ، فى الكثير منه ، الى الظروف الاقتصادية الاجتماعية ، التى كان يعيش فيها العالم العربى فى الحقبة التاريخية التى تشكلت فيها آراء الحصرى ، فالتخلف الاجتماعى الاقتصادى العام ، وتنوع وتعدد الاطرزة الاقتصادية ، وضعف التمايز الاجتماعى وما ينبع عنه من تدنى مستوى الوعى الاجتماعى ، - هذه الامور كلها لم تكن لتتيح للمفكرين القوميين الطليعيين ، وبينهم الحصرى ، ان يقدروا العامل الاقتصادى حق التقدير .

ومع ذلك تنبغى الاشارة الى ان الحصرى ، الذى يعترف بالفارق الاقتصادى بين مصالح «مختلف الجماعات» ، قد تجاوز معظم ابناء امته من المفكرين والكتاب القوميين ، الذين دافعوا عن فكرة «الانسجام الطبقي» فى «الدولة القومية» (انظر ، مثلا [١٤٦ ، ص ٥٥٤]) . ان اهتمام الحصرى بمسألة الاقتصاد والتناقضات

الاقتصادية قد ازداد على نحو خاص في اواخر الخمسينات ، حيث انخرط في الجدل الدائر آنذاك حول الفهم الماركسي للامة ، فرفض «نظرية ستالين» - بعد عرضها مفصلا [١٩] ، ج ٢ ، ص ٩٤-١١٤] - حول دور الحياة الاقتصادية في تكوين القومية . وقد جاء هذا ليعكس تزايد اهتمام الاوساط الاجتماعية العربية بافكار الاشتراكية ، الامر الذي ساعد عليه ، الى حد كبير ، ضعف البرجوازية العربية ، وكونها غير مؤهلة لحل المشكلات الاقتصادية الاجتماعية الملحة ، ومن ثم بروز البرجوازية الصغيرة والفئات الوسطى كقوة قيادية في عدد من الدول العربية في الخمسينات والستينات . لقد رفض الزعماء الجدد الرأسمالية الكلاسيكية كنموذج في التطور ، وحاولوا التصدي لهيمنة البرجوازية الكبيرة الوطنية ، التي كانوا مرهونين بها اقتصاديا ، فراحوا يعولون - بسبب الطبيعة المزدوجة لطبقته - على المثل الانسانية العامة ، وينفون موضوعية التناحرات الطبقية في العالم العربي .

بيد ان التصورات المثالية حول «لاطبقيّة» الوحدة القومية سرعان ما تعرضت لصدمة اقوية ، وذلك بعد اولى تجارب الوحدة بين البلدان العربية (الجمهورية العربية المتحدة) . وقد انعكس هذا جليا في آخر مؤلفات الحصرى النظرية «الاقليمية» ، جذورها وبذورها ، حيث يدرس اسباب فشل تلك التجربة . وهنا يقطع الحصرى شوطا كبيرا على طريق تفهم دور العامل الاقتصادي في حياة الامة ، فيخلص الى القول بان انفصال سورية عن مصر جاء نتيجة للمساس بمصالح البرجوازية السورية . ولكن الحصرى ، رغم استعداده ، للاعتراف بموضوعية التناحر بين فئة اجتماعية معينة وبين الوحدة ، ظل ، كما في السابق ، بعيدا عن استجلاء الارضية الموضوعية للتناقضات الطبقية عامة . ولذا فانه يردّ استياء جماهير واسعة من اهالى سورية من الادارة ايام الوحدة الى «عدم النضج» الايديولوجي ، ولم يربط هذا الاستياء بتردى الوضع الاقتصادي . وعلى هذا النحو ما تزال المصالح الاقتصادية ، في نظر الحصرى ، عوامل «ذاتية» ، «نسبية» و«غير ثابتة» .

ان نفى موضوعية التناقضات الطبقية والصراع الطبقي ، وفهم العملية التاريخية على انها ، فى المقام الاول ، «تصارع اللغات على مسرح التاريخ» [٣٨ ، ص ١٨٢-١٨٣] ، كان لابد وان يدفعنا الحصرى باتجاه الهيغلية الجديدة ، التى تصوّر التاريخ لونا من الصدام بين «ارواح» مختلف الامم . ويستخدم الحصرى هذه الموضوعية بهدف عملي وحيد : لتأسيس قانونية التوحيد الداخلى للامة ، الذى يجعلها قادرة على مقاومة القوى المعادية الخارجية . ولكن مفكرنا لا يأخذ بتفسير الهيغليين الجدد لمستوى تطور الامة ، برده الى خصوصيتها الفطرية . فعلى النقيض من افهمه للامة كمقولة فوق التاريخ ، نراه يربطها بالظروف الملموسة للواقع العربى . وقد جاء اعترافه بهذا الارتباط وليد الحاجة الى تنفيذ حجج نظريات الحتمية الجغرافية ، التى لاقت انتشارا واسعا فى الكتابات العربية ، والتى تفسر تخلف المجتمع العربى بـ«السمات الطبيعية» للامة العربية . ان الحصرى يخرج ، فى مناقشته لطروحات انصار الحتمية الجغرافية ، عن اطار المثالية ، ونظرتها الجبرية الى الطابع القومى ، وينتقد خصومه من مواقع قريبة من الرؤية المادية .

وتجدر الاشارة ، بهذا الصدد ، الى نقد الحصرى للمقالات المنشورة فى مجلة «الثقافة» القاهرية فى اعوام ١٩٤٧-١٩٥١ ، والتى يذهب فيها الاستاذ احمد امين الى «ان الشرق لا يصلح الا بمعجزة» (نقلا عن [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٤٥]) ، ويؤكد فيها الدكتور حسين مؤنس ان تخلف العالم العربى يعود الى «سكونية التفكير الآسيوى» ، والى ان النفسية العربية «محرومة من الاحساس بالمستقبل» خلافا للنفسية الغربية (نقلا عن [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٨٣ ، ١٩١]) . ويؤكد الحصرى على الجوهر العنصرى لنظريات «الطبائع الثابتة فى الامم» بقوله : «ولكنى اعترض على كل من يذهب الى ان هذه الاحوال (احوال التخلف) لا يمكن ان تتغير ، ويطلع علينا بنظرية تنتهى الى تشبيط الهمم والعزائم ، وتوقيف جهود الاصلاح . . . واذا سلمنا بهذه النظرية - وبهذه الآراء - وجب علينا ان نستسلم الى المقدرات التى رسمتها لنا الطبيعة والتاريخ ، ونكف عن السعى وراء ايقاظ العرب فى هذا المضمار ، ودعوتهم الى التفكير بأمور الغد ، وعن مخالفة ارادة الله التى

وهبت الغرب غريزة الاحساس بالغد والاهتمام بأمره ، وحرمتنا نحن العرب من تلك الغريزة» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٩٤] .
ويبرهن الحصرى على ان اصحاب مثل هذه الآراء قد استوعبوا استيعابا غير نقدى النظريات الاوروبية الغربية الرامية الى اغراض محض عملية - تبرير السياسة الاستعمارية ، ليؤكد على طابعها اللاعلمي . وفى ذلك يقول : «ان كل ما اعرفه عن نتائج الابحاث التاريخية والاجتماعية ، والتأملات الفلسفية ، يدفعنى الى القول بان التجدد او الجمسود ، التطور السريع او البطى ، التغيير التدريجى او الفجائى . . . لم يكن من خصائص امة من الامم ولا قارة من القارات ، انما كل ذلك من الحالات التى تعترى بعض الامم ، فى بعض الاطوار من حياتها ، على اختلاف الاصول التى تنحدر منها ، وعلى اختلاف القارات التى تنتسب اليها» [٢٩ ، ص ١٠٢-١٠٣] .

ومما يلفت الانتباه ان الحصرى ، حين ينتقد اصحاب تفسير خصوصية الطابع القومى بالمشيئة الالهية او البيئة الطبيعية ، ينعت هؤلاء بـ«المثالية» [٤٢ ، ص ٣٥٧] ، وهو يذهب ، فى مناقشته لطروحاتهم ، الى «ان تأثير البيئة الطبيعية فى الانسان لا يشبه تأثيرها فى الجمادات والنباتات ، حتى ولا تأثيرها فى سائر الحيوانات . لان الانسان لا يبقى جامدا امام اتاثيرات الطبيعة ، بل يسعى الى مقاومتها ومغالبتها بصورة او وسائل شتى . . . انه يسعى على الدوام للتخلص من اتاثيراتها التى تضر به ، ولتسخير الكثير من قواها لخدمة مصالحه واغراضه . . . حتى انه يمكن القول بان تاريخ الحضارة ليس الا قصة كفاح الانسان ضد الطبيعة ، ومنقبة نجاحه فى استثمارها» [٤٢ ، ص ٣٥٣-٣٥٤] . ما ابعد هذا عن نظرة الحصرى «المعنوية» الى العملية التاريخية وقواها المحركة ! وهنا يؤكد مفكرنا ان ما يحدد وضع الامة ليس البيئة الطبيعية ، وانما هو «درجة تطور المجتمع» . اما الامثلة ، التى يوردها الحصرى فى سياق تدليله على رأيه هذا ، فتبين انه يعنى بذلك مستوى تطور القوى المنتجة . فمن ذلك ما يذكره من سكان امريكا الاصليين من الهنود لم يتمكنوا من استغلال الثروات الطبيعية الهائلة ، خلافا لما يحدث اليوم ، بفضل «تغير احوال الشعوب التى تعيش عليها

وتعمل فيها» . وكذلك هو مثال اندراس تدمر ، بعد ان كانت مدينة عظيمة زاهرة ، تسيطر على طرق تجارية عديدة ببادية الشام ، يقابله ازدهار الكويت ، الذى ارتبط باستخراج النفط عند مرحلة معينة من تطور المجتمع البشرى وامكانياته فى تسخير قوى الطبيعة لخدمة حاجاته واراداته [٤٢ ، ص ٣٥٢-٣٦٢] .

ويهجرجر الحصرى بعيدا الرؤية المثالية للتاريخ فى مقالاته الجدالية بمناسبة الحديث عن اسباب تشكل كبريات المجتمعات البشرية فى الشرق قبل الغرب . فهو ينوه ، فى مناقشته لطروحات الدكتور مؤنس حول أولى الحضارات العالمية التى ظهرت تحديدا فى وادى النيل والرافدين ، بان هذا لا يعود الى «خصوصية» مزعومة تتميز بها النفسية «الشرقية» ، وانما تفسر بالظروف المادية : «ان الاقوام التى تضمن معاشها باقتطاف البذور والاثمار ، او بصيد الحيوانات ، او بالزراعة البسيطة التى لا تتطلب عملا غير نبش التراب وبذر البذور ، ان هذه الاقوام تعيش فى حالة جماعات صغيرة ، ولا تحتاج الى تكتل كبير .

ولكن الاقوام التى تضمن معاشها فى دلتات الانهر فى البلاد التى تقل فيها الامطار ؛ فتحتاج الزراعة الى اعمال الري والاسقاء ، لا يمكن ان تعيش فى حالة جماعات صغيرة ، لان الزراعة والمعيشة فى امثال هذه البيئات ، تطلب بناء السدود لدرء اضرار فيضانات الانهر ، وشق الجداول والقنوات لايصال المياه الى المزارع . وذلك لا يمكن ان يتم على يد عائلة واحدة ، او على يد جماعات صغيرة ، تعمل بانفراد ، بل يتطلب تضافر ايدى جماعات كثيرة . . . والجماعات الكبيرة تحتاج الى هيئات تنسق اعمالها ، وتوجهها الوجهة التى تضمن وسائل العيش للجميع .

هذا هو السبب الاساسى فى قيام الدول وازدهار الحضارات ، فى وادى النيل ووادى الرافدين ، قبل سائر انحاء العالم» [٢٩ ، ص ٨٨-٨٩] .

وعلى هذا النحو يعترف الحصرى بان «اجتماع الناس» لا يقوم على ارضية «معنوية محضة» ، وانما على ارضية ملموسة ، هى تلبية احتياجات المجتمع المادية . هذا فضلا عن انه يربط مستوى تطور المجتمع البشرى بمدى نجاعة استغلال البيئة المحيطة . فما اصعب التوفيق بين هذه الموضوعات وبين القول بان

الرابطه ، التي تجمع بين افراد المجتمع ، «لا تكون مادية اطلاقا» .

ثم ان ترويج الحصرى لفكرة الوحدة العربية من حيث هي انتصار لـ«المثل المعنوية» قد ترافق في اعماله النظرية (وخاصة في مناقشاته لطروحات اصحاب الدعوات الاقليمية في مصر ولبنان) بالتنويه بالافضليات المادية التي تنطوي عليها الوحدة (انظر [٢٠ ، ص ١٢٨-١٢٩]) .

او عليه فان الحصرى ، الذي ينفي ، نظريا ، كون الوحدة الاقتصادية واحدا من عوامل القومية ، يعترف ، عمليا ، بالدور الهام للعامل الاقتصادي في تكون الجماعات البشرية كلها (بدءا من الجماعات الصغيرة ، التي «تضمن معاشها باقتطاف البذور والثمار») . اما هذا التناقض فيعود ، كما رأينا ، الى نظرة مفكرنا الاحادية الجانب الى مسألة العلاقات الاقتصادية ، الى غياب الموقف الديالكتيكي في تقييم التناحرات النابعة من الاقتصاد ، فصورها ظواهر عابرة ، ذاتية ونسبية ، ثانوية بالنسبة الى الرابطة القومية ذات الطابع الموضوعي الدائم .

الفصل الثالث

الوحدة والقومية العربية بين النظرية والتطبيق

يعالج الحصرى مسألة الفكرة القومية فى ضوء النظرة الى الأمة عامة ، والى الأمة العربية خاصة . وقد سحب فيلسوف العروبة رؤيته التاريخية للأمة ، التى تظهر - فى رأيه - بظهور اللغة ، وعممها على القومية من حيث هى الشعور بالانتماء الى الأمة المعنية . فعلى غرار كون الأمة (الأمة العربية فى الحالة المعنية) تقوم بصورة مستقلة عن وعى ذلك فى أذهان الناطقين باللغة ، يتواجد الشعور القومى بغض النظر عن مدى ادراك الناس له . وبذلك تتبدى الأمة والشعور القومى ، فى نظرية الحصرى ، أمورا أولية ، معطاة كمسلمات . فالشعور القومى متأصل لدى كافة الافراد المنتسبين الى الأمة .

فما هى الاستنتاجات العملية التى يخلص اليها الحصرى من طروحاته النظرية «التي أحسن الباحث السوفييتى بيلينكى فى وصف اضرابها بأنها «مثالية على الصعيد العلمى ، ولكنها جـد براغماتية على الصعيد السياسى» [٤٨ ، ص ٧٨] ، وكيف يربط بينها وبين التاريخ الواقعى للحركات القومية ولتكوّن الدول القومية ؟

ان الاهمية الحاسمة ، التى ينيطها الحصرى بالعوامل المثالية ، قد ادت به الى القول بأن القوة الدافعة للحركات القومية هى «الروح القومية» ، استيقاظ الوعى القومى . «وهنا يؤكد ، على الدوام ، ضرورة العمل على ايقاظ هذا الوعى ، على استشارة «المشاعر القومية» .

لقد كان نشاط الحصرى ، النظرى منه والعمل ، يتوخى ، فى نهاية المطاف ، الترويج الدائب لـ «روح القومية العربية» . وهو

يستخدم فى أعماله تعابير مختلفة للرمز الى النزعة القومية ، مثل «الايمان القومى» و«الوعى القومى» و«الفكر القومى» . وينيط الحصرى برجال التنوير والفكر الدور الأهم فى تنشئة هذا الحس القومى . أما انجع الادوات لاستنهاض الوعى القومى فيراها فى التربية القومية ، التى يعنى بها الجمع بين دراسة ماضى العرب كعملية موحدة وبين التأثير العاطفى النفسى على وعى الأفراد والجماعات . ان تأثير العوامل الروحية - العاطفية والمعنوية - يشكل ، عند فيلسوف العروبة ، الشرط الاولى والضمانة الأهم لوعى الوحدة العربية ولبلوغ الهدف المنشود - اقامة دولة عربية موحدة .

يرى الحصرى أن القومية العربية هى ايدولوجية حقة وطبيعية فى النضال من أجل الاستقلال السياسى والوحدة العربية . هذا ناهيك عن أنه يعتبر القومية قيمة من القيم الروحية ، لا تقل شأنًا عن الدين ، ان لم تكن بديلا عنه . ولذا لم يكن من قبيل الصدفة أن يسمّى القومية «ايمانا جديدا» ، وأن يتنبأ لها بالانتصار على الايدولوجية الدينية ، المميزة للعصر التاريخى السابق على «مبدأ القوميات» .

طبيعة النهوض القومى واسباب نشوء الحركات القومية

ان تأويل الحصرى للمواد التاريخية الغنية التى يوردها ذو اهمية خاصة على طريق سبر اغوار نظريته ، فقد استقى من هذه المواد طروحاته الفكرية الرئيسية .

ويمكن القول أنه فى صلب كافة الانقلابات والانعطافات السياسية فى اوروبا ، بدءا من منتصف القرن الثامن عشر ، تقوم ، عند الحصرى ، «المشكلات الناجمة عن اختلاف اللغات . فقد سببت الكثير من الثورات والحروب واستلزمت تكتل الشعوب حسب لغاتها ، وأدت الى اعادة بناء الدول ، وتحديد حدودها حسب لغات السكان ، على قدر الامكان» [٣١ ، ص ٦٨-٦٩] . وفى معرض البرهان على هذه الموضوعات يبسط الحصرى ، من منظوره الخاص ، التاريخ الاوروبى ، وضمنا تاريخ الحركات القومية الداعية الى توحيد ألمانيا وايطاليا وبلاد البلقان ، ويتوقف

خاصة عند تركيا المعاصرة (التي هي ، فى نظره ، أحسن النماذج ،
التي يجدر بالعرب الاقتداء بها) .

ولا يفرّق الحصرى ، فى دراسته للأمثلة المذكورة التى تشير
بجلاء الى فترة تكون الأمم الحديثة ، بين مختلف أشكال التعاضد
القومى ومراحلها ، فيؤكد باصرار على أنه «لا مجال للشك أبدا
فى أن القوميات وجدت قبل القرن التاسع عشر . . . فان احداث
القرن التاسع عشر لم تخلق القوميات ، ولم توجد النزعات
القومية ، ولكنها وفرت الظروف التى جعلت النزعات المذكورة تؤثر
فى تكوين الدول» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١١٤] .

حقا ان الاحداث السياسية التى يعينها الحصرى لم تخلق
الأمم . ولكنها جاءت حصيلة تكون الأمم فى مجرى تشكل نظام
اقتصادى اجتماعى جديد - تشكل الرأسمالية فى أحشاء المجتمع
الاقطاعى السالف . وقد أشار لينين الى أن اقامة الدول القومية
كان نتيجة مباشرة لهذه العملية ، ذلك «ان الانتصار التام للإنتاج
السلعى كان يقتضى استيلاء البرجوازية على السوق الداخلى ، وكان
يستلزم اتحاد البلاد التى يتكلم سكانها لغة واحدة . . . فان اللغة
أهم وسائط الاتصال بين البشر ؛ ووحدة اللغة وتطورها الحر أحد
أهم الشروط الضرورية لقيام تبادل تجارى ، حر تماما ، وشامل
حقيقة ، وملائم لمقتضيات الرأسمالية العصرية تمام الملاءمة .
وهو ، أخيرا ، شرط لاتصال السوق اتصالا وثيقا بكل منتج وكل
بائع وكل مشتر .

ولذا فان تكوين الدول القومية ، الأكثر استجابة لمتطلبات
الرأسمالية المعاصرة هذه ، هو المنزع (الميل) الخاص لكل حركة
قومية» [١٣ ، ص ١٠٩] .

وهكذا ينظر الحصرى الى الأمة على أنها مقولة «طبيعية» ، لا
تاريخية . وهو يتوقف مفصلا ، فى أعماله النظرية ، لتفنيد
ارتباطها بمرحلة معينة من التطور الاجتماعى والاقتصادى ، فيؤكد
أن اتفاق مرحلة نهوض الأمم الاوروبية مع عصر الرأسمالية ليس
الآ مجرد «تزامن» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٠٩] . وهو يرى أن هذا النمط
من الحركات ليس طورا نوعيا جديدا فى تاريخ البشرية ، فقد كان
قائما منذ القرون الأولى ، فان قصص «الهلينى والاجنبى» عند
اليونان و«الرومان والباربارى» فى روما و«توران وايران» عند

الفرس و«العرب والعجم» عند العرب . . . كلها كانت من آثار الشعور بالقومية . والحركات الشعبوية المعروفة في تاريخ الاسلام كانت حركات تنافس وتنازع بين الأمم التي اعتنقت الديانة الاسلامية . انها كانت حركات قومية ، بكل معنى الكلمة» [١٩] ، ج ٢ ، ص ١١٤ . بيد أن ضرورة تفسير سر كون الدول القومية لم تظهر (في رأيه) إلا بعد قرون عديدة من تشكل «الأمم» قد دفعته الى ربط انتعاش «الروح القومية» بظهور مشكلة اللغة الحكومية نتيجة «تعقد الحياة الاجتماعية» [١٩] ، ج ٢ ، ص ٣٨ . وهو ينوّه ، بهذا الصدد ، بأن المشكلة المعنية قد «وصلت الى درجة الخطورة ، - بوجه خاص ، - بعد أن تقرر مبدأ «سيادة الشعب» ، وتكوّنت المجالس التمثيلية» [١٩] ، ج ٢ ، ص ٣٨ - [٣٩] . صحيح أن الحصرى يردّ تعمق الصدمات القومية أساسا الى الجوانب السياسية من المشكلة اللغوية (الاختلاف حول لغة القوانين والانظمة ، ولغة التعليم في المدارس والجامعات ، وفي الخدمة العسكرية ، وفي المناقشات في المجالس التمثيلية خاصة [١٩] ، ج ٢ ، ص ٣٩) ، ولكنه يقوم على نحو غير مباشر - عبر مشكلة اللغة - بربط نمو الفكرة القومية بانتشار الديمقراطية في المجتمع ، التي هي ، في حقيقة الأمر ، حصيلة الانقلاب الاجتماعي البرجوازي . غير أن الحصرى ، الذي لم يتبين الارضية المادية الاقتصادية للتقدم الاجتماعي والسياسي ، يصوّر ذلك نتاجا لتطور الفكر الفلسفي . فهو يؤكد أن انتشار الافكار القومية في العصور الماضية كان يعوقه الاعتقاد ، السائد حتى القرن التاسع عشر ، و«القائل بأن الملوك انما يحكمون بحق موهوب من الله ، ويديرون شئون الدول والرعية بمشيئة الله» [١٩] ، ج ١ ، ص ٣١ . وبنتيجة ذلك «كان مفهوم «الدولة» عندئذ مرتبطا بمفهوم «الملك» تمام الارتباط ، ومنفصلا عن مفهوم «الامة» كل الانفصال . . . وكثيرا ما كانت الممالك تتوسع أو تتقلص ، تنضم بعضها الى بعض أو تنفصل بعضها عن بعض ، حسب أهواء الملوك أو رغباتهم ، ومن جراء تغير احوالهم الشخصية ، بين زواج وتوارث ووفاة . . . علاوة عن طريق القوة والغلبة ، بفضل الحروب والمعاهدات . . . ومن البديهي أن «فكرة حقوق القوميات» . . . ما كان يمكن

أن تنشأ وتترعرع في جو مشبع بمثل هذه المواقف والاعتقادات الدينية . . .

وكان من الطبيعي أن يدرك المفكرون ما في هذا الاعتقاد من ضلال وتضليل ، وأن يتوصلوا في آخر الأمر إلى نظرية «الحق الطبيعي» المنبثق من الطبيعة البشرية والحياة الاجتماعية . . . وأن يقولوا - بناء على هذه النظرية - «إن مصدر جميع السلطات هو الشعب» . وكان من الطبيعي أن تجد هذه الآراء والنظريات هوى في نفوس الشباب ، وتنتشر بينهم انتشار النار في الهشيم . وهذا ما حدث فعلاً ، منذ النصف الأخير من القرن الثامن عشر . وهذا ما سبب حدوث الثورة الفرنسية الكبرى ، وثورات الحرية التي أخذت تتوالى في سائر أنحاء أوروبا ، في أوقات مختلفة وبأشكال شتى .

. . . وعندما انفسح أمام جميع أفراد الشعب مجال التفكير والنظر في أمور البلاد ومصالح المجتمع . . . صار الناس يشعرون باختلاف الأمم التي ينتسبون إليها . . . وكان من الطبيعي أن تتولد - من جراء ذلك - مسائل خطيرة ، مثل قضايا «شعب الأكثرية وشعوب الأقلية» و«الأمة الحاكمة والأمم المحكومة» ، وكان من الطبيعي أن يؤدي ذلك كله إلى تقرير مبدأ حقوق القوميات» [٣٤ ، ص ١٣-١٩] .

إن الفكرة المحورية لهذا المقتطف ، الذي يلخص فيه الحصرى أسباب النهوض القومي ، تقوم في الميل لاثبات حتمية وطبيعية هذه العملية في التاريخ العالمي ، وهو ينبري لتفسيرها ، كما رأينا ، من مواقع نظرية «الحق الطبيعي» . ويخلص من هنا إلى القول أن الأمة ، كشكل «طبيعي» لاجتماع الناس ، تبدأ بعوى وحدتها ، وتسعى لتحقيقها سياسياً ، فور انطلاق العقل من عقاله . وفي ضوء هذا تتبدى مشكلة «الأمة الحاكمة والأمم المحكومة» على النحو التالي : ليست الحركة القومية رداً على الاضطهاد القومي ، وإنما عامل من عوامل ادراكه .

أما الخلاصة ، التي ينتهي إليها الحصرى ، والتي تقول أن الحركات الثورية في أوروبا حسيلة انتشار نظرية معينة ، افتصب في قناة الفكر التنويري ، الذي يرى في تطور العقل البشري المحرك الأساسي للتقدم الاجتماعي .

القومية «ديانة جديدة»

إذا كانت نظرة الحصرى الى الأمة و«الروح القومية» (باعتبارهما من الأمور الاولى والأولية) نموذجية بالنسبة للكتابات القومية (انظر ، مثلاً ، [٧٠ ، ص ٧٩]) ، فإن الآراء ، التي تؤدي الى القول بتعذر الجمع بين الايديولوجية القومية والدين ، تمثل منحى جديداً في الفكر الاجتماعي العربي غير الماركسي . فالحصرى يميز بين الايديولوجية القومية (التي تتفق مع «طبيعة» الانسان ، من جهة ، ومع المرحلة الراهنة من التطور الاجتماعي ، من جهة أخرى) والدينية ، ليحيط من شأن التأثير السياسي والايديولوجي للدين عامة . فهو يؤكد ، في تحليله للتاريخ الاوروبي ، على الدور الرجعي ، الذي لعبه الدين كأداة في السيطرة السياسية وفي الاستغلال الفظيع للجماهير الشعبية . وقد رأينا أعلاه كيف ربط الحصرى المعتقدات الدينية بالجهل وبالحرمان من الحقوق .

ولا شك في أن قرن هذه المعتقدات بـ«الضلال» و«التضليل» كان خطوة بالغة الجراءة ، قام بها فيلسوف العروبة . ولكن الحصرى ، الذي كان لا بد له من مراعاة مشاعر الجمهور الدينية ، حاول أن يصوغ افكاره ، الجديدة في جوهرها ، في قوالب مناسبة ، بحيث تكون أسهل على المدارك وأقرب اليها . وهو يروي الحادثة التالية ، في معرض الكلام عن ضرورة اختيار الصيغة المناسبة لترويج افكار الوحدة العربية . كان ذلك في العشرينات ، اثناء اقامته في العراق . فكان الحصرى يستمع الى احدى خطب الشيخ مهدي البصير ، الذي ذاع صيته في ذلك الحين . وقد ذهب الشيخ في خطبته الى أن حب الوطن في الدم ، وأنه ينشأ من تأثير الهواء والماء والغذاء في الدم . وقد حاول الحصرى ، بعد انتهاء الخطبة ، تنفيذ هذا الرأي ، ولكن معظم الحاضرين أخذوا يدافعون عنه . ويذكر الحصرى انه ندم فيما بعد على فعلته ، ذلك أنه لم يراع مزاج المستمعين ونفسياتهم . «وقلت في نفسي : ربما كان امثاله المغرورون كثيرين . . . في هذه البيئات . فيجب عليّ أن آخذ ذلك بنظر الاعتبار ، خلال محاضراتي ومناقشات في المستقبل . وعندما ألقيت محاضرتي الاولى في المعهد العلمي (ببغداد) ، وتكلمت خلالها عن الوطنية والقومية ، حرصت على أن

لا يظهر حديثى بمظهر الانتقاد لآراء أحد من الحاضرين . وبعد ذلك . . . أصبحت أشد تمسكا بهذه الخطة ، كما انى تأكدت من أنها أشد ضمانا للنجاح فى الاقناع» [٣٢ ، ج ١ ، ص ٩٢ - ٩٤] .

وقد لجأ الحصرى ، فى نشاطه الدعائى ، الى الاستخدام الواسع للمفاهيم والمصطلحات التقليدية المألوفة . ففى معرض التأكيد على حتمية انتصار «الروح القومية» على المعتقدات «الخاطئة» و«الضلالات» ، نراه يركز ، فى اعماله كلها تقريبا ، على ضرورة نشر «الايمان الجديد» ، أى «دين العروبة» .

ومما له دلالة أيضا أن الحصرى ، حين راح يبرهن فى اواخر العشرينات على حتمية انتصار الشعوب العربية فى النضال ضد السيطرة الامبريالية وحتمية توحيدها مستقبلا ، صاغ ذلك وكأنه لون من «القضاء والقدر» :

«حين تكون الاممة محرومة من الاستقلال و - فى الوقت نفسه - مجزأة وموزعة بين عدة دول اجنبية . . . فان روح القومية فى تلك الاممة المجزأة تعارض ذلك معارضة شديدة ، وتحمل جميع افراد الاممة فى جميع الأقسام المذكورة على مقاومة الحالة الراهنة ، وذلك بالاستقلال عن جميع الدول الحاكمة من جهة وبالاتحاد فيما بينها من جهة اخرى ، لتكوين دولة قومية جديدة ، تجمع أقسام الاممة المتجزئة تحت لواء واحد ، على أرض وطن قومى واحد» [١٩ ، ج ١ ، ص ٣٠] .

ان الحصرى ، اذ يعتبر «الروح القومية» ظاهرة من المرتبة الاولى والأسمى ، ينطلق ، فى جوهر الأمر ، من مواقع مثالية فى اثباته لحتمية مقاومة المستعمرين وتوحيد البلدان العربية . وهنا تجدر الإشارة الى أن موضوعه الحصرى هذه ، بتأكيداتها على الارتباط المباشر بين فكرة النضال فى سبيل الاستقلال السياسى وبين فكرة رص صفوف البلدان العربية ، كانت ملحة فى حينها ، فقد تميزت اواخر العشرينات واوائل الثلاثينات بظهور حركات تحريرية ، متفرقة عموما ، فى مختلف البلدان العربية [١٠٦ ، ص ٢٣٥ - ٢٣٦] .

ومن هنا جاء تأكيد النظريات الحصرية على العامل المثالى («الروح القومية») ، ودوره فى لم شتات الاقطار العربية . وقد

استخدم الحصرى موضوعه اشكال تحقق «الروح القومية» لتصوير الحالة ، التى كان يعيشها العالم العربى آنذاك ، حالة «شاذة» ، تتناقض مع طبيعة الأمور . فحتمية انتصار الوحدة العربية فى المستقبل تعود ، فى رأيه ، الى انه حين تكون الأمة موزعة الى دول عديدة «لا ترتاح القومية . . . بل تنزع الى انشاء دولة عامة تجمع وتتوحد تلك الدول المتعددة بشكل من الاشكال» [١٩ ، ج ١ ، ص ٢٩] ، «لأن كل أمة من الأمم تكون «عضوية اجتماعية طبيعية» ، ذات كيان معنوى خاص ، فيحق لها أن تستقل فى ادارة شئونها ، دون أن تخضع لمشيئة أمة أخرى ؛ وأن تؤسس «دولة خاصة بها» مستقلة ومنفصلة عن غيرها» [١٩ ، ج ١ ، ص ٦٠] . ان الاقليمية ، كما يتنبأ لها الحصرى ، زائلة لا محالة ، ذلك أن «روح القومية» كلى الجبروت ، ولا يتوقف على ارادة الذات . وهو ينتقد بهذه المناسبة نظرية رينان ، التى كانت رائجة عند منظرى النزعات الاقليمية ، والتى تدرج «مشيئة العيش سوية» فى عداد مقومات الأمة ، فيذهب الى «أن المشيئة لم تكن من الأمور الثابتة ، بل هى من الأمور التى تتغير كثيرا بتغير الاحوال والظروف» [٣١ ، ص ١٣٥] (وهنا نعيد الى الأذهان أن الحصرى ، اثناء اقامته باسطنبول ومولاته | لمثل الرابطة العثمانية ، كان يتبنى نظرية «المشيئة» الرينانية) .

واطلاقا من أن «نزعة القومية . . . تتغلب على كل ما سواها» [١٩ ، ج ١ ، ص ٣٦] ، و«تشبه حب الاطفال لامهاتهم ، وحب الامهات لأطفالهن» [٣١ ، ص ١٥٦] ، يسبغ الحصرى عليها الأهمية الحاسمة بالمقارنة مع المصالح الاقتصادية أو المواقف الطبقية . فهو يذهب الى التناقضات القومية ، وحدها ، موضوعية فى المجتمع البشرى ؛ ويحلها يسود الوثام فى المجتمع : «ما أسعد الأمم التى حققت وحدتها القومية ، واستكملت شخصيتها السياسية ، فاستطاعت أن تجعل حدودها الدولية منطبقة على حدودها القومية ! فلا تكون الوطنية عند هذه الأمم موضع خلاف ومثار جدل ، وجميع أفراد الأمة يفهمون الوطن على طراز واحد ، ولا يختلفون فى تقدير واجباتهم الاساسية نحو هذا الوطن المشترك العام» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢١٣] .

وهكذا تلقى «الروح القومية» ، فى نهاية المطاف ، تجسدها المادى فى الدولة العربية الواحدة . وعلى هذا النحو يحاول الحصرى مد جسر بين النظرية المثالية وبين الواقع السياسى . ولكنه لا يحدد الدولة القومية الا فى ملامحها الرئيسية العامة ، فتبقى ، عنده ، أشبه بفكرة مجردة . فقد كان من الصعب عليه ، بالطبع ، ايراد حجج جدية ، تدعم قوله السابق الذكر ، الذى يذهب فيه الى أن اتحاد الامة واستقلالها (فى اطار دولة معينة) يضمنان تلقائيا مستوى رفيعا من الكمال السياسى والانسجام الاجتماعى . (واذا اخذنا بالاعتبار موضوعته ، القائلة بأن علاقات الناس فى المجتمع لا تقوم على أساس مادى ، وانما على أساس معنى صرف ، ألا يكون من المنطقى الافتراض أن «سعادة» الامة ، كما يفهمها ، لا ترتبط بالخيرات المادية ، بل بمشاعر الوحدة الوطنية النفسانية ؟) .

يذهب بعض الدارسين الغربيين (انظر ، مثلا ، [٢٠٦ ، ص ٢٩٤]) الى أن الحصرى قد استعار من الفيلسوف الالمانى المثالى فيخته تعريفه للدولة القومية بأنها شكل مثالى من وحدة الناس السياسية . حتى وثمة من يصورّ نظرية الحصرى «تأويلا عربيا» لآراء فيخته الفلسفية حول الامة . ولكن الأمر ، فى رأينا ، لا يتعدى التشابه السطحى بين المفكرين فى عدد من الموضوعات النظرية ، وضمنا - القول بالامة وحدة «طبيعية» تقوم على اللغة المشتركة ، وبأن قيام المبدأ القومى فى صلب الدولة يضمن بالضرورة العدالة المطلقة والوئام الداخلى . وربما دفع الى الاستنتاج بأخذ الحصرى عن فيخته عرض فيلسوف العروبة لآراء المفكر الالمانى عرضا ، ينم عن تقدير ورضى [٣٤ ، ص ٤٠ - ٤٤] .

ومع ذلك ثمة اختلافات عميقة بين المفكرين . وهنا تنبغى الإشارة ، قبل كل شيء ، الى أن فيخته يبنى نظريته على موضوعة تفوق الامة الالمانية و«رسالتها الانسانية السامية» [١٨٦ ، ص ٦٩] ، النابعة من المشيئة الالهية . أما الحصرى ، الذى يرفض - كما رأينا - التفوق «الفطرى» لبعض الأمم على غيرها ، فينتقد دعوى فيخته هذه نقدا حادا ، وينوّه بأن الدلائل التى يسردها «دلائل صوفية ، عاطفية ، غامضة» [٣٤ ، ص ٤٣] .

وفضلا عن ذلك ، يذهب فيخته الى أن الاله هو الذى يحدد طبع الشعب وسجيته (حتى وتفوقه على الشعوب الأخرى) ؛ فظلت أسس الدين فى نظريته راسخة ، لم يمست بها . ولكنه كفيلسوف عبّر موضوعيا عن آراء الاوساط البرجوازية الراديكالية ، انتقد «الفهم المشوّه للدين» [١٨٦ ، ص ٧٠] ، بما يمليه من سلبية وقعود بانتظار الحياة الاخرية . فقد أكد فيخته أن الخلود الحق للانسان انما هو خلوده فى شخص أمته ، بان يهب كل قواه لأن تستمر فى بقائها ولأن تؤدى رسالتها فى تاريخ البشرية . كما وكان يرى أن الدولة القومية ، اذ تهتدى بالمشاعر الوطنية ، تكون الأكثر استجابة لمصالح كل فرد ، فهى تضمن أقصى ما يمكن من الوئام الداخلى والملكية الخاصة والحرية الشخصية [١٨٦ ، ص ٧٤ ، ٧٧] .

ولكن فيخته ، الذى صورّ العبقريّة القومية ربانية الاصل ، قد اقترب ، فى الوقت ذاته ، من الوقوف على دور العمل فى تطور المجتمع البشرى ، وربط المثل القومية بمصالح الانسان المادية [٤٥ ، ص ١٩] . أما فى نظرية الحصرى فلا نجد ارتباطا كهذا ، وذلك لأن الامة والدولة القومية عنده مقولتان محض مثاليتين . وبما أن موضوعته النظرية فى حتمية تشكل دولة قومية واحدة لم تكن تتفق مع الواقع السياسى للعالم العربى آنذاك ، لم يكن للحصرى أن ينظر الى المصالح المادية النابعة من هذا الواقع (والتي أخذها فيخته بعين الاعتبار فى بنائه لصرحه الفكرى) على أنها عوامل موضوعية . ومن هنا جاءت أقواله المتكررة «بأن المصلحة الاقتصادية ليست من الامور الثابتة» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٨٦] . ان المهمة الرئيسية للنظرية التى وضعها هى اقناع الاوساط الاجتماعية العربية بحقيقة وجود الامة العربية .

ان مبدأ «حياة الامة فى لغتها» قد أتاح للحصرى أن ينسب الى الامة العربية كل من كانت العربية لغته الأم ، «شاء هو أم لم يشأ» (وهى الحجة ، التى غالبا ما يسوقها فى جداله مع الاقليميين المصريين) . ويكاد فيلسوفنا يكرر فى كل من أعماله النظرية عبارات كالتالية : «ان كل شعب يتكلم العربية هو شعب عربى . وكل من ينتسب الى شعب من هذه الشعوب العربية ، هو عربى . . . وأما اذا لم يعرف هو ذلك . . . ولم يعتز

بالعروبة . . . فعلينا أن نبحث الاسباب التي تحمله على الوقوف هذا الموقف .

فقد يكون ذلك ناتجا عن الجهل ، فعلينا أن نعلمه الحقيقة . وقد يكون ناشئا عن الغفلة والانخداع ، فعلينا أن نوقظه ونهديه سواء السبيل . وقد يكون ناتجا عن فرط الانانية ، فيجب علينا أن نعمل للحد من أنانيته . انه عربى على كل حال : عربى فاقد الوعي والشعور . . . وربما كان فى الوقت نفسه : فاقد الضمير» [١٩ ، ج ١ ، ص ٩٥] .

وعليه ، فان ألح المشاكل فى نظر الحصرى ، هى أن يعتبر اهالى مختلف البلدان العربية أنفسهم عربا ، أن يعوا بذلك وحدتهم «الطبيعية» . وهو يقول فى بسطه لأساليب الدعاية للعروبة وغرس الوعي القومى فى الازهان : «عندما نسعى الى نشر الفكرة القومية ، وبث الايمان بالقومية العربية ، يجب أن نتوسل بكل الوسائل - من تعريف ، واقناع ، وتلقين ، وتحبيب ، وتحسيس - يجب أن نخاطب العقول والقلوب ، يجب أن نهتم بجميع ضروب المعرفة والايمان . أما النسبة بين مبلغ اهتمامنا بكل واحدة من هذه الوسائل المختلفة ، فطبيعى أنها يجب أن تختلف باختلاف الافراد والجماعات ، التى نتوجه اليهم . . . اعمارهم ، ومستويات معارفهم ، وأنواع ثقافتهم ، وألوان التيارات الفكرية والسياسية التى تؤثر فيهم . . . ولا أشك فى أنه . . . سيأتى وقت ، يصبح فيه الايمان القومى متأصلا فى جميع النفوس» [٤٢ ، ص ١٧-١٨] .

عوامل نشوء الفكرة القومية فى العالم العربى

ان نظرة الحصرى الى طبيعة ونشوء الفكرة القومية والحركات القومية قد انعكست - ولكن مع بعض التنازلات لصالح الفهم المادى للتاريخ - فى عرضه وتقييمه لحركة التحرر الوطنى العربية الواقعية بدءا من اواسط القرن التاسع عشر .

يتتبع الحصرى (وخاصة فى «محاضرات فى نشوء الفكرة القومية») تاريخ تطور الوعي القومى فى البلدان العربية تتبعاً مفصلاً ومتعدد الجوانب . وتدل المادة التاريخية الغنية التى يوردها

على أن ظهور الافكار القومية فى العالم العربى قد تسارعت وتأثره نتيجة اصطدام العالم العربى بالغرب الرأسمالى ، مما عزز تحليل البنى الاقتصادية الاجتماعية التقليدية فى الامبراطورية العثمانية ، وكذلك بفضل تزايد عدد ونفوذ أنصار الاصلاحات «على الطريقة العصرية» ، أى تشكّل البرجوازية العربية . فبين دوافع نشوء فكرة القومية التركية والعربية يذكر الحصرى ما تم فى «عهد التنظيمات» من «اصلاحات ادارية وقضائية ومالية وسياسية شاملة ، على أساس الاقتداء بالغرب ، واقتباس النظم والأساليب العصرية من الغرب» [٣٤ ، ص ١٣٧] و«ثورة محمد على» ، التى «أوجدت دولة عصرية قائمة فى بلاد عربية ، وفسحت بذلك ميدانا واسعا لقيام نهضة فكرية وأدبية عربية» [٣٤ ، ص ١٧٨] .

ولكن الحصرى - المؤرخ ، حين يبسط بأسهاب عملية ظهور النزعات القومية ، انما يدحض ، دون وعى منه ، عددا من أهم موضوعات الحصرى-المنظر . وهذا يتعلق ، فى المقام الأول ، بقوله بالقومية نتيجة «طبيعية» للوحدة اللغوية ، موجودة منذ أمد بعيد . اففى مناقشته للمؤرخ المصرى شفيق غربال ، الذى أشار فى مقالة له بمجلة «الهلال» القاهرية (العدد الأول لعام ١٩٥٥) الى الارتباط بين انتشار الفكرة القومية فى البلدان العربية وبين تغلغل الامبريالية الاوروبية فى المنطقة ، يقول الحصرى : «يجب على الباحثين فى امثال هذه القضايا أن يميزوا بين «العروبة» وبين «الشعور بالعروبة» ، وبتعبير آخر : بين العروبة نفسها وبين التفكير بها . ومما لا شك فيه أن بدء العروبة يعود الى تاريخ سحيق فى القدم . . . وأما الشعور بالعروبة ، والتفكير بها ، وجعلها محور سياسة واضحة ، فهو لم يبدأ الا بعد الاحداث المذكورة بمدة غير يسيرة» [٣٨ ، ص ١٨٥] .

كذلك تتناقض الوقائع ، التى يوردها الحصرى ، مع موضوعه اخرى فى نظريته ، هى القول بـ«الرابطه المعنوية» الصرفة بين ابناء الأمة الواحدة ؛ فهى تدل ، على العكس ، على أن العوامل «المعنوية» (وخاصة الدينية) ، التى كانت فى حينها تفرّق بين مختلف الطوائف الدينية فى العالم العربى ، راحت تتراجع الى المقام الثانى تبعا لتعمق ادراك الجماعات ، الأقوى نفوذا وتأثيرا ، لوحدة المصالح الملموسة ، المرتبطة بـ«الاصلاح العام فى ما كينة

الدولة» [٣٤ ، ص ١٨٢] . وهكذا فإن نظرة الحصرى الى القومية على أنها حصيلة تطور النزعات الاجتماعية الفكرية الصرفة ، غير المرتبطة بظواهر البناء التحق ، تقترن عنده بالاعتراف بأن المصلحة فى الاصلاحات (التي تتجاوز بعيدا اطار البناء الفوقى) قد صارت اساسا واقعيا للتقارب بين الجماعتين الرئيسيتين ، اللتين كانتا من قبل فى «اغتراب عقائدى» احدهما عن الأخرى - العرب المسيحيين والعرب المسلمين .

ويؤكد الحصرى على اختلاف نمط نشوء الفكرة القومية العربية لدى كل من هاتين الجماعتين ، الذى يعود الى اختلاف ظروفهما السياسية ، فيشير الى أنه خلال مدة من الزمن كان نمطا القومية عندهما يتطوران كلا على حدة [٣٤ ، ص ١٨٠] . ومن هنا راح يدرس نشوئهما على انفراد . وفى تحليله لعوامل انتشار الافكار القومية ، فى بادى الأمر ، فى الاوساط العربية المسيحية بسورية ولبنان (ومن ثم بين العرب المسلمين) ، يبرز الحصرى عاملين اساسيين . فهناك ، أولا ، وضع المسيحيين الخاص فى الامبراطورية العثمانية ، حيث كانت السياسة الرسمية تقوم على الدين ، وتنظر الى غير المسلمين على أنهم «رعايا من الدرجة الثانية» . ومن جراء ذلك كان العرب المسيحيون «يعيشون على هامش حياة الدولة» ، «فما كانوا يرتبطون بالدولة ارتباطا قلبيا ، وانما كانوا يخضعون لحكمها خضوع اضطرار» [٣٤ ، ص ١٧٩ ، ١٨٤] .

أما العامل الثانى ، الذى ساعد على نمو الوعى القومى بين المسيحيين من العرب ، فكان ، كما يذكر الحصرى ، اتصالهم بالبلدان الغربية ، «لان اعتقاداتهم الدينية وأحوالهم الاجتماعية ما كانت تقيم بينهم وبين الغربيين حواجز معنوية ، تعرقل الاتصال الصحيح» [٣٤ ، ص ١٧٩-١٨٠] .

وعلى هذا النحو يعترف الحصرى بأن الاضطهاد السياسى والاجتماعى قد زاد المشاعر القومية حدة ، وأن ادراكه قد ساعد على استيعاب انجازات الفكر الفلسفى الاوروبى . ولذا فانه يعتبر أن مبشرى القومية العربية الاوائل كانوا من المسيحيين ، الذين تثقفوا بالثقافة الغربية ، ونظروا الى تاريخ العرب نظرة عصرية . ويعود الفضل الى هؤلاء فى أنهم «توصلوا الى الحقيقة التالية : ان

الحضارة العربية لم تكن دينية بحتة ، كما يتوهم ذلك الجهلاء . . .
ولا حاجة الى الايضاح بأن ذلك كان بمثابة البذور الأولى لفكرة
«القومية العربية» الخالصة ، المتجردة من الاعتبارات الدينية . . .
ولهذا السبب نجد التفكير فى «القومية العربية» بدأ عند العرب
المسيحيين قبل أن يبدأ عند المسلمين منهم» [٣٤ ، ص ١٨٤ -
١٨٥] .

ان هذا المقتطف يستحق عناية خاصة ، فهنا يقرن الحصرى
«التفكير القومى» ربطا مباشرا بالنزعة العلمانية .

ويتوقف الحصرى مفصلا ، فى تحليله لانتشار المشاعر
القومية فى اوساط المسيحيين من العرب ، على دور الطوائف
والارساليات المسيحية . وهو يشير الى أن الارساليات الثلاث ،
الكاثوليكية والبروتستانتية والارثوذكسية ، قد لعبت - رغم كونها
اداة لتغلغل وترسيخ نفوذ الدول الامبريالية الغربية فى المشرق
العربى - دورا ايجابيا معيناً ، فقد قامت بنشاط تربوى وتعليمى
واسع ، وكانت تتنافس فيما بينها فى بناء المدارس ، مما ساعد
موضوعيا على نمو الوعى القومى . ويصف الحصرى اتخاذ اللغة
العربية لغة للصلاة فى بطريركية انطاكية (عام ١٨٩٩) بأنه «اول
انتصار فعلى للقومية العربية» [٣٤ ، ص ١٩٠] . وبما أن التعليم
بالمدارس الرسمية فى المناطق العربية كان يتم باللغة التركية ،
«صار التعليم باللغة العربية من خصائص المدارس المسيحية
وحدها» ، مما «جعل المدارس الاجنبية أكثر اهتماما باللغة العربية
من المدارس الرسمية بوجه عام» [٣٤ ، ص ٢٠٣] .

ولكن الحصرى ، اذ يعترف بأن الاحتكاك بالغرب قد ساعد
موضوعيا على نمو الفكرة القومية العربية ، يؤكد ، فى الوقت
ذاته ، على أن الدول الامبريالية كانت تعي أن هذه النزعة القومية
تتعارض مع مصالحها فى المشرق العربى ، فراحت تعمل لاعاقبة
انتشارها ، «وتحمل ساستها ومبشرها على بذل جهود كبيرة لابعاد
المسيحيين عن فكرة العروبة ، حتى أنها كانت تذكى نيران التعصب
الطائفى فيما بينهم» [٣٤ ، ص ١٨٥] .

أما نشوء الفكر القومى لدى العرب المسلمين ، الذى كان
وضعهم الاجتماعى وثيق الارتباط بالدين باعتباره الايديولوجية
الرسمية ، فجاء متأخرا عنه لدى المسيحيين ، وتم على نحو مختلف

تماما . وهو يصف ذلك بقوله : «عندما بدأت الأذهان تستيقظ من سباتها الطويل ، وصار بعض المنورين يبتعدون في تفكيرهم عن التقاليد الموروثة من أجيال عديدة . . . أخذ يتولد في نفوس العرب المسلمين واذهانهم تيارات فكرية جديدة» [٣٤ ، ص ١٨١] . ويؤكد الحصرى أن اصحاب هذه التيارات بدؤوا بانكار صحة اعتبار السلاطين العثمانيين خلفاء للمسلمين ، وبالتشكيك بتنازل الخليفة العباسى الأخير عن الخلافة للسلطان سليم .

ويربط الحصرى المسيرة اللاحقة لتطور الافكار القومية في الوسط العربى الاسلامى بنشاط جماعة اخرى من «المتنورين» ، الذين أخذوا يفكرون في القومية العربية «تفكيراً مستقلاً عن الاعتبارات الدينية» ، ويقولون بوجوب الاصلاحات في المقاطعات العربية [٣٤ ، ص ١٨٢] . ويعترف الحصرى بأن قسما من هذه الجماعة كان يرى ضرورة مشاركة منورى الاتراك في مساعيهم الاصلاحية في اطار الدولة العثمانية .

ويجمل الحصرى التيارات السياسية والفكرية التي تولدت في البلاد العربية ، بين سكانها المسلمين والمسيحيين ، قبيل ثورة «الاتراك الشبان» عام ١٩٠٨ ، في خمسة توجهات ، هي : اقامة خلافة عربية بدلا من الخلافة العثمانية ؛ اجراء اصلاحات خاصة بالبلاد العربية ؛ القيام مع احرار الاتراك باصلاحات عامة في جميع الولايات العثمانية ، وضمنا في الولايات العربية ؛ انفصال البلاد العربية عن السلطنة العثمانية وتأسيس دولة عربية مستقلة ؛ الاعتماد على حماية الدول الاوروبية للبلدان العربية . وفى حين كانت فكرة اقامة خلافة عربية تحظى بتأييد المسلمين خاصة ، وكان الاقتراح بطلب الحماية الاوروبية مطلب المسيحيين قبل غيرهم ، كانت باقى التوجهات ، كما يذكر الحصرى ، مشتركة بين هؤلاء واولئك [٣٤ ، ص ١٩٥-١٩٦] .

وهكذا يتضح من عرض الحصرى أن النقطة ، التي التقت حولها آراء انصار التيارين الاساسيين في الفكر القومى العربى ، كانت ، فى المقام الاول ، ضرورة اجراء الاصلاحات . ومن المعروف أنه فى تلك المرحلة كان تفاهم مختلف الجماعات القومية ينحصر ، كقاعدة عامة ، فى الاعتراف بهذه الضرورة [٧١ ، ص ٢٣٧] . أما شعار الدولة القومية ، الذى يعكس نزوع البرجوازية العربية

الناشئة للتخلص من الاصفاذ الاقطاعية الاستبدادية العثمانية ، فكان تأويله يختلف من جماعة الى أخرى . ففي حين كان العرب المسيحيين معنيين بترسيخ المبادئ العلمانية فى كافة مجالات الحياة الحكومية ، كان الكثير من ايدولوجى العرب المسلمين يكتفى ، فى برامج الاصلاحية ، بالأخذ بانجازات الغرب المادية ، مع المحافظة على الايدولوجية الدينية التقليدية .

ويعترف الحصرى بأن السياسة الشوفينية لجمعية «الاتحاد والترقى» ، التى استلمت زمام السلطة عام ١٩٠٨ ، قد أعطت دفعا قويا لنمو الوعى القومى والتقارب الفكرى لدى مختلف فئات القوميين [٣٤ ، ص ٢٠٠] . وهو يذهب الى أن تأليف «حزب اللامركزية العثمانى» بالقاهرة عام ١٩١٢ قد جاء بمثابة رد فعل على تلك السياسة ، ويصف هذا الحزب بأنه «أول صياغة سياسية لفكرة القومية العربية» . كما وارتبط تعزيز المشاعر القومية فى تلك الفترة بوعى العرب لمصالحهم الاقتصادية الخاصة . وكمثال على ذلك يورد الحصرى الصدام بين النواب العرب والاتراك حول اعتراض نواب بغداد والبصرة على مشروع الامتياز المعطى لشركة لنج الانكليزية [٣٤ ، ص ٢٠٤] .

يذكر الحصرى أن فكرة توحيد الدول العربية لم تلق تأييدا واسعا حتى فى اوساط المثقفين العرب الطليعيين . ويتضح ذلك جليا فى ضوء مواد المؤتمر العربى الأول ، الذى انعقد فى باريس ما بين ١٧-٢٣ حزيران (يونيو) ١٩١٣ . وينوّه الحصرى بما للمؤتمر من جانب ايجابى ، يعبر - فى رأيه - عن تعزيز النزعة العلمانية فى العالم العربى ، فقد «أكد جميع الخطباء ان حركتهم بعيدة عن الغايات الدينية ، ولذا اشترك فيها المسلمون والمسيحيون» [٣٤ ، ص ٢١١] ، ولكنه يذكر أن «الخطباء صرحوا بأن العرب لا يريدون الانفصال عن الدولة العثمانية ، انما يريدون الاشتراك فى ادارة المملكة ، لتبقى حقوقهم القومية مصونة ومضمونة» [٣٤ ، ص ٢١٣] .

وبالفعل ، كان المحور الاساسى لقرارات المؤتمر هو المطالبة بالاصلاحات الادارية القائمة على مبادئ اللامركزية وضمنان حق العرب فى المشاركة بادارة الدولة العثمانية . وبعد ذلك جاء مطلب مساواة اللغة العربية بالتركية ، وتحويل العربية - فى

الولايات العربية - الى لغة رسمية . كما وتضمنت القرارات مطلباً بأن تكون الخدمة العسكرية محلية في الولايات العربية [٦٧ ، ص ١٣١-١٣٢] .

ويربط الحصرى تعزيز النزعات القومية لاحقاً في البلاد العربية بما قامت به حكومة تركيا الفتاة من خطوات ، وما أدى اليه ذلك من تغير في امزجة الاوساط الاجتماعية العربية . فسرعان ما تبددت الآمال المعلقة على افتتاح «صفحة جديدة في سجل العلاقات العربية التركية» بعد الاتفاقية المعقودة بين الحزب الحاكم وبين ممثلي المؤتمر العربى . فقد استمرت الحكومة في اعتاد اساليب العنف والقسوة في ادارة الولايات العربية ، وراحت تعمل كل ما فى وسعها لاعاقبة القيام بالاصلاحات ، ثم جاءت الحرب العالمية الأولى فأوقف ذلك نهائياً . ويذكر الحصرى أن الضربة القاصمة للأوهام العثمانية لدى العرب قد وجهها أحمد جمال باشا ، قائد الجيش التركى الرابع فى سورية وفلسطين وأحد «الثلاثة» الذين يسيطرون على شئون الدولة وحزب تركيا الفتاة .

وقد اعطيت لجمال باشا صلاحيات واسعة من قبل الحكومة التركية ، فانتقل من استنهاض الهمم لخدمة «الغاية المقدسة» ، التى تسعى الى تحقيقها الحكومة بواسطة الجيش ، الى اتباع سياسة الارهاب المكشوف . فحدثت اعتقالات واسعة ، ونفى مئات الوطنيين العرب ، وأعدم ٨٠٠ شخص [٨٠ ، ص ٣٢٧] . ويؤكد الحصرى أن «كل هذه الاحداث كانت تحمل المنورين على التفكير فى الأمور بجد واهتمام : هل يجوز لنا أن نبقى مكتوفى الأيدي تجاه هذه السياسة الارهابية ؟» [٣٤ ، ص ٢٣٧] .

ويصف الحصرى الثورة العربية التى اعلنها الشريف حسين فى الحجاز بأنها انتصار كبير للحركة القومية العربية ، فقد «كانت تصبو الى تكوين دولة عربية جديدة موحدة ، تنهض بالأمة نهضة حقيقية تعيد اليها مجدها السالف» ، «ولذلك اشترك فى الثورة ، وقام بأعبائها ، رجال من مختلف الاقطار العربية ؛ فكان بينهم السوري والعراقى واللبنانى والحجازى والفلسطينى ، كما كان بينهم المسلم والمسيحى» [٣٤ ، ص ٢٣٨] . وتعود الأهمية الخاصة لهذه الثورة ، كما يقول الحصرى ، فى أن تطلعها الى بناء دولة عربية موحدة «ولّد فى النفوس . . . «وطنية عربية»

صريحة ، متحررة من قيود نزعة «العثمانية الاسلامية» التي كانت تأخذ بخناق فكرة القومية العربية ، وتحول دون تبلورها وتشكلها بأشكال واضحة ، وتمنعها من الانطلاق والاندفاع» [٣٤ ، ص ٢٤٠] . ولكن بعد ذلك «تعرضت فكرة «القومية» الى اخطار جديدة تولدت من تقسيم البلاد العربية الى دول عديدة ، ومن قيام نزعات الاقليمية من جراء هذا التقسيم» [٣٤ ، ص ٢٤٥-٢٤٦] .

يبسط الحصرى تاريخ تطور النزعة القومية العربية بوصفه ، فى المقام الأول ، تاريخ تكون جملة من الافكار لدى النخبة المثقفة . ومع ذلك يربط فيلسوف العروبة هذه العملية بالظروف الاجتماعية والسياسية ، الناجمة عن مسيرة المجتمع العثمانى . فهو يتتبع ما ظهر فى عصر النهضة من مقدمات لتشكل الايديولوجية القومية ، ويوضح اسباب انتشار الافكار القومية فى الوسط العربى المسيحى ، الأكثر تعلما واطلاعا على الثقافة الغربية . ومن الاهمية بمكان أنه يقرن ذلك بالمصلحة العملية للعرب المسيحيين - النزوع الى المساواة مع المسلمين . ولكن مما له دلالة أن الحصرى ، شيمة اغلبية ابناء امته من المنورين ، لا يرصد البواعث الاقتصادية القائمة فى صلب هذا النزوع ، فيرده الى رغبة الطائفة المسيحية فى تحسين وضعها الاجتماعى والسياسى . ان ممثلى الطائفة العربية المسيحية هم ، فى نظره ، أصحاب افكار جديدة ، فى المقام الأول ، لا حملة علاقات اجتماعية معينة . فليس بنى بال ، عنده ، أن المفكرين المسيحيين كانوا من أبناء الفئات التجارية المالية ، من أوساط البرجوازية العربية الناشئة . وحين يذكر «اتصالات» المسيحيين العرب بالبلدان الغربية فانه يعنى ، على الأغلب ، العلاقات فى المضمار الثقافى والفكرى .

وفى الحقيقة كان تعزز الشأن الاقتصادى للطائفة المسيحية فى سورية ولبنان ، وتطور مستوى ثقافة ابنائها وتعليمهم ، قد جاء ، قبل كل شيء ، حصيلة دورها كوسيط تجارى بين البلدان الغربية والشرق الاوسط [٧١ ، ص ٢٣٨] . ولم يكن للحصرى ، فى تقييمه للمثقفين العرب المسيحيين من زاوية قسطهم فى تطوير الفكر الاجتماعى القومى العربى ، أن يقف على الدور التاريخى ، الذى لعبته الطائفة المسيحية فى صيرورة العلاقات الجديدة ،

الرأسمالية ، فى المجتمع العربى . فهو ينفى الارتباط بين تطور الفكرة القومية العربية وبين تكوّن النمط الرأسمالى ، فيقول : «يتعذر التدليل على أن الطبقة المشتغلة بالتجارة . . . لعبت دورا كبيرا فى حركات القومية العربية» [٤٢ ، ص ١٦٠] (ويسوق الحصرى هذه الملاحظة فى معرض ردّه على المؤرخ المصرى محمد أنيس ، حيث يحاول اثبات أن النظرية الماركسية اللينينية فى الأمة لا تصلح لظروف البلدان العربية) .

وعلى نحو مماثل نجد الحصرى ، فى تقييمه لعواقب تغلغل الغرب الى مختلف ميادين الحياة فى الامبراطورية العثمانية ، يميز تميزا قاطعا بين اطلاع الانتلجنسيا العربية على انجازات الفكر الفلسفى الغربى ، وهو الاطلاع الذى يقدره على التقدير ، وبين نتائج السياسة العملية للدول الامبريالية حيال الدولة العثمانية . فهو يرى أن المحصلة الايجابية الوحيدة لهذه السياسة هى تعزيز المشاعر المعادية للاستعمار ، التى ساعدت على نهوض الفكر القومى . ونحن لا نجد فى أعماله اعترافا بأن التغلغل الامبريالى كان من الحوافز الموضوعية لاجراء الاصلاحات ، التى يربط بها الافكار القومية ذاتها . بيد أن دراسة الحصرى نفسه لاهداف حركة «الاتراك الشبان» عام ١٩٠٨ تدل على ذلك ، وان يكون بصورة غير مباشرة ، فقد كانت ترمى الى «تجديد قوى الامبراطورية واصلاح احوالها بصورة جدية» ، بحيث «تسلب الدول العظمى ما كان لها من وسائل التأثير فى الدولة العثمانية ، وحجج التدخل فى شؤونها» [٤٣ ، ص ٤٦] . ولكن هذه الاصلاحات تبدو له حصيلة نشاط هادف ، بدأ مع ادراك القسم المتنور من الأمة لضرورة التغيير .

ان المبالغة فى دور الافكار وقلة العناية بالعوامل المادية كانتا وراء ما تتضمنه أعمال الحصرى من عدم التوافق بين وصفه الاحداث التاريخية وتأويله لها . فمن عرضه يتضح أن الحركة ، الداعية الى اصلاح احوال الامبراطورية ، قد سبقت صياغتها النظرية ، وأن هذه الصياغة قد مرت بمراحل معينة («الرابطة العثمانية» ، ومن ثم «التركية» ، وبعدها - الوطنية العربية ، التى جاءت أول الأمر بمثابة رد فعل على الاخيرة ، فى الكثير منها) ، ولكنه ، حين يدرس التيارات الفكرية ، ينظر الى النزعة القومية

العربية بمعزل عن هذه المراحل ، ويحاول استخلاصها من منابع «عربية حقة» . ولم يكن لهذا الموقف أن يتيح له تفسير ما يورده من وقائع ، تدل على تشابه الاسباب التي ولدت حركتي التحرر القومي العربية والتركية ، اللتين كانتا ، حتى الحرب العالمية الأولى ، وثيقتي الارتباط احدهما بالأخرى [٧١ ، ص ١٣٦] . فالحصرى يبين ان انتقال القسم الأكبر من الانتلجنسيا العربية (والحصرى نفسه ضمنا) والجماهير العريضة الى مواقع العروبة كان يعود الى تعزيز النزعة الشوفينية في السياسة العثمانية حيال العرب ، ولكنه يسعى ، في الوقت ذاته ، لتصوير انتشار النزعة القومية حصيلة لتطور الفكرة الذاتى ، «الفكرة القومية تتمتع بقوة ذاتية ؛ انها تدفع الى العمل والكفاح ، عندما تدخل العقول وتستولى على النفوس ؛ انها من «الفكر القوانية» idées-forces التي تحرك الهمم وتسيّر الجماهير ، وتدفع الناس الى البذل والتضحية عند الاقتضاء» [٣٤ ، ص ٢٦٠-٢٦١] .

ان الاعتبارات البراغماتية البحتة ، القائمة وراء هذا التفسير ، جلية للعيان ، فالاعتراف بموضوعية تأثير الظروف السياسية على تكون لون معين من النزعة القومية كأيديولوجية للنضال التحررى كان لا بد أن يؤدي الى القول بحتمية الاتجاهات الاقليمية في الحركة القومية العربية . ولذا فان الحصرى - رغم ربطه الاقليمية بتجزئة العالم العربى - يعوّل على «الاتجاه الثابت فى تاريخ نشوء فكرة القوميات» [٣٤ ، ص ٢٦٠] ، فيتنبأ بانتصار «فكرة القومية العربية العامة» . ولمزيد من الاقناع يدعم فيلسوف العروبة نبوءته هذه بالاحالة الى «نزعة عامة» أخرى فى «التاريخ العالمى (تفعل على صعيد تطور الأمم المتقدمة) - نحو «التكتلات الكبيرة ؛ لأن التطورات التي حدثت فى الحياة الاقتصادية وفى الوسائل الحربية ، صارت تحمل الأمم على التكتل ولو كانت متباينة اللغة والتاريخ والتقاليد . . . فليس من المعقول أن تترك شعوب الأمة الواحدة منفصلة ومتفرقة» [٣٤ ، ص ٢٦١] .

وفى ضوء هذا العرض كله يمكن القول أن المبدأ التقدمى فى أساسه ، مبدأ النظر الى التاريخ العربى من زاوية النزعات الأساسية للتطور العالمى ، ومقارنته بالحركات الجارية فى البلدان الاخرى ، يهدف ، عند الحصرى ، الى تمثيل عمليات وهمية

بأخرى واقعية . ولذا فإن النظرية الحصرية تتكشف عن سلسلة كاملة من التناقضات ، وذلك ، تحديداً ، عندما يعقد صاحبها مقارنات تاريخية . فيصعب التوفيق ، مثلاً ، بين موضوعه النظرية في الطبيعة المطلقة للاتاريخية لـ «الروح القومية» وبين ما يطرحه ، في مناقشاته وردوده ، من أفكار حول تاريخية النزعة القومية ودورها التقدمي في البلدان المتخلفة ، تنبع من فهمه لتكرار الأحداث والمراحل في التاريخ العالمي . فهو يقول رداً على معارضيه ، الذين يرون «أن الفكرة القومية التقليدية ، المستندة إلى اللغة والتاريخ ، إنما هي من النظريات البالية التي تعود إلى القرن الماضي» : «لا أرى مجالاً للشك في أن شعور أمة من الأمم بذاتيتها ، إنما يتم عندما تصل الأمة إلى درجة من النضوج السياسي والاجتماعي . . . وذلك لا يحدث في جميع الشعوب في وقت واحد» [٤٢ ، ص ٣٦٦] . والحصرى ، الذي يذهب إلى أن الفكرة القومية في أوروبا «لم يبق أمامها أي مجال لعمل آخر» [١٩ ، ج ١ ، ص ٧١] ، يؤكد أن هذه الفكرة عظيمة الأهمية بالنسبة لبلدان «متأخرة في حضارتها ، متفرقة في سياستها ، مترددة في وطنيتها ، استيقظت من سبات عميق في عهد قريب» [١٩ ، ج ١ ، ص ١٥٣] .

إن الحصرى يبالغ في الجانب المعنوي من حركة التحرر الوطني العربية ، ويعرض تاريخها بهدف ترويح «الروح القومية» ، ولكنه ، مع ذلك ، يرسم ، في دراساته التاريخية ، لوحة ، صحيحة في خطوطها العريضة ، لنشوء الوعي القومي عند المثقفين العرب ، ويكشف عن عوامل نموه وانتشاره . ونحن ، إذ ننوّه بالطابع المتحيز لبعض استنتاجاته ، مما يعود جزئياً إلى الاعتبارات السياسية العملية ، نؤكد على الجوانب الإيجابية في مؤلفاته التاريخية ، ولا سيما سعيه الدائب لربط نمو النزعة القومية العربية بتعزز التوجهات العلمانية الدنيوية .

الموقف من الدين والرابطة الإسلامية

جاء تصدى الحصرى لأفكار الرابطة الإسلامية نتيجة منطقية لنظرته إلى العلاقة بين الإسلام والقومية العربية . فالحصرى ،

الذى نفى كون الدين عاملا من عوامل تكوين الأمة العربية ، وأنكر دوره فى تشكل الفكرة القومية العربية ، كان يرى الخطر ، الذى يحوق بالنضال فى سبيل الوحدة العربية ، وما يتطلب ذلك من «تجديد» جذرى للمجتمع ، من جراء تلك التيارات الفكرية التى تعتبر العامل الدينى (وحدة الدين) ، لا القومى ، أساسا حقا للوحدة ، والتى كانت تتسم ، كقاعدة عامة ، بطابع سلفى . ومن هنا جاء النقاش الحاد ، الذى خاضه مفكرنا مع انصار الرابطة الاسلامية التى اتخذت فى عدد من البلدان العربية أواخر العشرينات أكثر اشكالها رجعية ودمجت الشعارات المعادية للامبريالية بالدعوة الى العودة الى الماضى واحياء تقاليده .

وهنا ينبغى الأخذ بعين الاعتبار أن الحصرى يراعى ، فى نقده للرابطة الاسلامية ، تأثير الاسلام على الجماهير العربية العريضة . فهو يفسر معارضة دعاة الرابطة الاسلامية لفكرة القومية العربية بكونهم «لم يتفهموا» الفرق فى طبيعة شكلى الوحدة هذين . فاذا كانت الوحدة القومية ذات طابع سياسى ، فإن الاسلام ، عنده ، لا يمكن أن يضمن ارتباطا سياسيا وطيدا ؛ فهو لا يولد الا وحدة معنوية ، ولذا فإن فكرة الاعتماد عليه فى بناء الدولة فكرة غير واقعية . «فيجب أن يلاحظ الجميع أن الاخوة الاسلامية شىء ، والاتحاد الاسلامى والسياسة الاسلامية شىء آخر» [٣٨ ، ص ١٠٨] . وفى سياق التدليل على رأيه هذا ، يلتفت الحصرى الى تركة جمال الدين الافغانى ، فيدحض الراى الشائع عنه بأنه كان يدعو الى اتوحيد البلاد الاسلامية تحت راية دولة واحدة . ويورد الحصرى ، بهذا الصدد [٣١ ، ص ٢٠٩-٢١٠] ، مقتطفات من كتابات جرجى زيدان [١٤٢ ، ج ٢ ، ص ٦١] ومقالة الدكتور عبد اللطيف حمزة فى مجلة «الاهرام» (٣١-٥-١٩٥٦) .

ويخلص الحصرى من دراسته لمقالات الافغانى فى «العروة الوثقى» الى القول «أن ما يطلبه الافغانى لا يتعدى حدود التعارف ، والتعاقد والاتفاق ، وتبادل السفراء» ، وان مقالاته «تستنهض همم الشرقيين عموما ، والمسلمين خصوصا ، للتخلص من الحكم الاجنبى . . . ولطرد الانجليز من مصر ومن الهند ، ولكنها لا تدعو الى «اتحاد» بين الدول الاسلامية» [٣١ ، ص ٢١٥] . ويذكر الحصرى أن الشيخ رشيد رضا ، الذى كان من أخص تلاميذ الامام محمد

عبدہ ، قد توقف مفصلاً في كتابه «تاريخ الامام محمد عبده» لدحض
الرأى المشهور عن الافغانى حول جمع المسلمين فى دولة واحدة
[٣١ ، ص ٢١٦] . وعلى هذا النحو سيسير الحصرى بقارئه نحو
فكرة أن شعار الجامعة الاسلامية ، الذى رفعه الافغانى فى مواجهة
السياسة الامبريالية للدول الكبرى ، صار يستخدم من طرف
دعاة الرابطة الاسلامية الحاليين لعرقلة توحيد الأمة العربية ،
الضرورى للتصدي لتلك السياسة بالذات .

ويشن الحصرى (عام ١٩٣٨) نقداً عنيفاً على موقف دعاة الرابطة
الاسلامية ، وذلك بمناسبة تصريحات المفتى محمد مصطفى
المراغى ، شيخ الجامع الأزهر ، التى يقول فيها : «ليس لى رأى
فى الوحدة العربية . . . لا اشتغل بها . . . لست من أنصارها ،
ولا من أعدائها» [٢٠ ، ص ١٦٧] . وقد ردّ الحصرى على هذا فى
حديث نشر فى جريدة «الاستقلال» البغدادية ، وكان له صدى
واسع فى اوساط الرأى العام ، يتساءل فيه على نحو لا يخلو من
التهم : «لو نقل لى ناقل هذه الكلمات ، دون أن يذكر لى اسم
قائلها . . . لما ترددت فى الحكم بأنه من منتسبى أمة من الأمم
الكثيرة التى تعيش بعيدة عن العالم العربى الفسيح - من السويد
الى الترنسفال ، ومن التبت الى الاسكا . . . ولهذا السبب ، دهشت
دهشة كبيرة ، عندما رأيت أن هذه كلمات . . . الشيخ المشهور ،
الذى يرأس أقدم المعاهد العلمية القائمة فى البلاد العربية»
[٢٠ ، ص ١٦٨] .

ويؤكد الحصرى أن هذا الموقف «الحيادى» الذى يقفه دعاة
الرابطة الاسلامية حيال الوحدة العربية ، يجعلهم فى مواقع العداء
لمصالح الأمة العربية . فهم ، بنفيهم العصبية الجنسية وبتأييدهم
للعصبية الدينية ، انما يسهمون فى تعميق النزاع التقليدى بين
المسلمين والمسيحيين ، كما وبين الطوائف الاخرى . وينسوه
فيلسوف العروبة بلامنطقية هذا الموقف فيقول : «كيف يمكن لأحد
أن يأمل بتكوين وحدة من البلاد الاسلامية التى تتكلم بلغات
مختلفة ، دون تكوين وحدة من البلاد التى تتكلم بلغة واحدة ،
ولاسيما التى تتكلم بلغة القرآن ؟ . . . انى اعتقد بأن الذين
يتجهون بتفكيرهم الى الوحدة التى يتطلبها القرآن . . . لا
يستطيعون أن يهملوا الوحدة العربية ، دون أن يناقضوا أنفسهم ،

فيترتب عليهم أن يشتغلوا بالوحدة العربية ، فى سبيل الديانة الاسلامية ، ان لم يكن فى سبيل العزة القومية» [٢٠ ، ص ١٦٩ - ١٧٠] .

ويولى الحصرى أهمية كبيرة لرد تهمة «اللا دينية» الموجهة الى القوميين (انظر ، مثلا [٣٨ ، ص ١٧٩]) ، وينتقد ، فى الوقت ذاته ، الآراء التى تقرن الرابطة العربية بالرابطة الاسلامية ، والتى راجت خصوصا فى مصر ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية . وهو يتوقف مفصلا لتبيان الفوارق الجذرية بين فكرتى الوحدة العربية والوحدة الاسلامية ، وذلك فى معرض رده على الدكتور طه حسين . فيذكر الحصرى سنة ١٩٣٩ أن الخلط بين الفكرتين يصب فى طاحونة الاستراتيجية الامبريالية ، التى لا يتورع أصحابها عن الصاق تهمة «التعصب الدينى» بكافة الحركات الوطنية والقومية ، وذلك لتعبئة الراى العام الاوروبى باتجاه تبرير سياسة الغزو الاستعماري [٢٠ ، ص ١٣٧] .

ثم يقول الحصرى أن طه حسين يخطئ أشد الخطأ حين يرى أن الفوارق بين الدعوة العربية والدعوة الاسلامية فوارق «شكلية محضة» ، ويأخذ عليه القصور فى فهم المضمون الجديد ، الذى تنطوى عليه القومية العربية . وهو يؤكد ، بهذا الصدد ، على أنه ، شيمة غيره من المثقفين العرب القوميين ، ينظر الى مشكلة الوحدة العربية بمعزل تام عن قضية «الجامعة الاسلامية» أو «الخلافة الاسلامية» وعلى قناعته بأن فكرة «الخلافة» تلحق الضرر بقضية الوحدة العربية وتحول دون تعاون البلدان الاسلامية [٢٠ ، ص ١٣٧-١٣٨] .

وكان مثل هذا التصريح عام ١٩٣٩ جريئا بما فيه الكفاية ، ويتناقض مع آراء القوميين المصريين ، الذين بدأوا ينشطون فى البلاد بمناسبة تطلعات الملك فؤاد ، ومن بعده فاروق ، الى تنصيب نفسه خليفة للعرب . وكانت الدعوة العربية فى أذهان هؤلاء تتشابك ، على الأغلب ، مع الدعوة الاسلامية .

وؤكد الحصرى أن من المهم ايضا ، من الزاوية الدعائية ، تبين أنه ليس ثمة اتلازم منطقة بين الوحدة الاسلامية وبين حركة الاصلاح الدينى ، التى كانت افكارها جد رائجة فى بعض دوائر الانتلجنسيا العربية . وفى ذلك يقول : «ان الدعوة الى الجامعة

العربية الإسلامية شيء ، والدعوة الى الإصلاح الدينى شيء آخر فانى عرفت المثات والمثات من القائلين بالوحدة الإسلامية ، ولكنى قلما صادفت بينهم من يسلم بمبدأ الإصلاح الدينى فى عدم خضوع العقل لسلطان غير سلطان البرهان» [٣٨ ، ص ١٨٠] .. ويؤكد الحصرى ، فى الوقت ذاته ، على أن الكثير من القوميين المتحمسين ، وهو بينهم ، يؤيدون فكرة الإصلاح الدينى .

ولم تقتصر المجابهة الفكرية بين الحصرى ودعاة الوحدة الإسلامية على فترة ما بين الحربين . فاستمرار هذا الصراع فى الخمسينات يبين على نزعة قوية لربط السياسة الداخلية والخارجية لعدد من البلدان العربية بالاسلام . ومن هنا راح الحصرى ، الذى يعترف بأن افكار الجامعة الإسلامية واسعة الانتشار فى صفوف الانتلجنسيا المصرية ، يبين ، من جديد ، عقم الحركات الدولية القائمة على الدوافع الدينية . يقول الحصرى : «ولو تركنا جانبا الديار الإسلامية البعيدة عن مصر - مثل اندونيسيا والباكستان - وحصرنا ميدان النظر والبحث فى الأهم الإسلامية المتقاربة المتاخمة بعضها لبعض - مثل العرب والترك والفرس - وجدنا انها ايضا اختلفت فى الماضى ، ولا تزال تختلف فى الحاضر ، فى الأمور الثقافية وفى الاتجاهات السياسية . . . ان نظرة واحدة الى ما حدث فى البلاد التى تقطنها هذه الأمم الثلاث ، منذ بداية القرن الحاضر ، تكفى لتقدير مدى هذا الاختلاف» [٣٨ ، ص ١٠٧-١٠٨] . ويسوق الحصرى ميثاق سعد آباد ، الذى عقد عام ١٩٣٧ بين تركيا وإيران والعراق وأفغانستان ، مثالا على صحة القول بأن وحدة الدين لا يمكن أن تكون أداة فعالة للتعاون الدولى ، فهى لا تقتضى وحدة النهج السياسى : ان هذا الميثاق «بقى حبرا على ورق ، ولم يظهر له أى أثر فعال فى الأمور السياسية» ؛ وبالمقابل ، صارت الكتلة الأفريقية الآسيوية ، التى تضم دولا إسلامية وغير إسلامية ، قوة دولية لا بأس بها [٣٨ ، ص ١٠٨] .

ونظرا لارتباط تأثير أفكار الوحدة الإسلامية بتأثير العامل الدينى فى وعى عامة الشعب كان الحصرى يرى فى 'أرساء أسس المدارس العلمانية المهمة الرئيسية لنشاطه العمل . وقد سعى ، وهو يتخذ التدابير والاجراءات على هذا الطريق ، لتلا يترك حجة

لاتهامه بالاحاد من طرف جماعة السلفيين المتعصبين . فاثناء عمله في ادارة نظام التعليم العراقي استخدم الشعار ، الذي صار دارجا في الاوساط الاجتماعية آنذاك ، حول اختلاف ميداني الدين والعلم ، واعتمد عليه في توسيع اطار تدريس العلوم الطبيعية في العراق ورفع مستواه . وقد أمكن له ، خلال العشرين عاما من العمل الدائب ، التوصل الى نتائج بينة باتجاه علمنة تفكير الانتلجنسيا العراقية الفتية . ولكن خصوم الحصرى الفكريين لم تفتهم هذه التحولات في أمزجة الشبيبة . ومن ذلك أن الشيخ محمد رضا الشبيبي ، الذي شغل مرارا منصب وزير التعليم بالعراق ما بين الحربين ، قد نشر عام ١٩٤٥ بصحيفة «الزمان» البغدادية سلسلة من المقالات ، يشن فيه حملة عنيفة على «منهج ساطع الحصرى» . وقد ذهب الشبيبي هنا الى أن مبدأ الحصرى في «الاعتماد على الأبحاث العلمية» قد أدى الى تأخر في «التربية الروحية» لدى الشبيبة ، انعكس في اهمالهم لـ«الثقافة الشعبية» و«العادات الشرقية» ، و«العلوم الاسلامية» خاصة [٣٢ ، ج ١ ، ص ٤٤٠-٤٤٢] .

ويطرح الحصرى السؤال التالي ردا على الشبيبي : «هل يعتقد (الشبيبي) أن كل العادات الشرقية حسنة يجب التمسك بها ؟ أفلا يسلم أن بين تلك العادات ، ما هي سيئة ، يجب نبذها ، والعمل للتخلص منها» [٣٢ ، ج ١ ، ص ٤٤٣] . ترى هل يحق اتهام الشباب بالاستخفاف بـ«العلوم الاسلامية» اذا كانوا يرون أن ثمة امورا بالية حقا في الكتب المنسوبة الى «العلوم الاسلامية» ؟ وكمثال على ذلك يورد الحصرى أبحاث كتب الفقه حول «ديانة الأصابع» . ويلاحظ الحصرى أن الابحاث ، المتعلقة بكمية الابل التي تقدم ذرية لهذا الاصبع أو ذاك ، من أصابع اليد أو الرجل ، الرجال أو النساء ، قد مضى شأنها وانقضى زمانها ، ويصعب أخذها على محمل الجد [٣٢ ، ج ١ ، ص ٤٤٣] .

ولكن مما له دلالة هنا أن الحصرى يكتفي بمثال واحد ، يبين عبثية «العلوم الاسلامية» ، ليعنى بالدحض ، المستند الى الوثائق ، لما نسب اليه الشبيبي من اهمال «دروس الديانة ، والتربية الدينية» [٣٢ ، ج ١ ، ص ٤٣٨] . وهو يورد ما قاله هذا من أن «الحصرى يؤثر التربية العلمية البحتة التي تقوم على أسس

من العلوم التجريبية المادية الحديثة ، كما كان يقاوم كل شكل ما سواها من أشكال التربية الروحية» ، ليأخذ على زميله السابق خلطه بين «العلمية» وبين «المادية» ، وربطه بين «الاعتماد على الأبحاث العلمية» وبين «استبعاد الأمور الدينية من المناهج الدراسية» [٣٢ ، ج ١ ، ص ٤٣٨ ، ٤٤٠] . ويؤكد الحصري ، فضلا عن ذلك ، «منفعة» العلم للدين : «إن أكبر وأشهر المعاهد والجمعيات الدينية القائمة في مختلف أنحاء العالم لم تهمل الأبحاث العلمية ، بل — بعكس ذلك — صارت تستند إلى الأبحاث والتجارب العلمية في تقدير أفضل الطرائق في التربية الريفية» [٣٢ ، ج ١ ، ص ٤٤٠] .

ومن كتب الفقه الاسلامي ، التي نوه بأنها لا تستجيب لمطالب العصر ، راح الحصري يستقي الحجج ، التي تؤيد وجهة نظره . ومن ذلك القول المأثور الشهير : «لا تقسروا أولادكم على . . . لأنهم خلقوا لزمان غير زمانكم» [٣٢ ، ج ١ ، ص ٤٤٤] . لقد أبقى الحصري على كمية الحصص المخصصة للدروس الدينية ، ولكنه عمل ، في الوقت ذاته ، لاجداث تبدلات نوعية في وجهة التعليم ومناهجه . فقد قام بجملة من الاجراءات ، الرامية إلى تغيير وجهة الدروس الدينية ، بحيث تنصب على تربية النخصال الاخلاقية لدى التلاميذ . فمنهج التعليم الابتدائي ، الذي قرره الحصري في العراق عام ١٩٢٢ ، يذكر «أن الاحكام الدينية تتألف من اعتقادات وعبادات ومعاملات . والأخلاق قسم من المعاملات ، وهي أهم الأقسام — ولذلك يجب على المعلم ألا يقتصر على تعليم أقسام العبادات والمعاملات ، بل يعطي الأخلاق نصيبا من دروسه ، ويتوسع فيه خاصة بتحفيظ التلاميذ الآيات الكريمة والاحاديث الشريفة الواردة في الأخلاق ، ويفهمهم معناها» (نقلا عن [٣٢ ، ج ١ ، ص ٣٢٢]) . ولتسهيل توجيه الدروس الدينية في هذا السبيل ، ونظرا لأن «الذين يقدرون أهمية هذه التوجيهات ، ويستطيعون ان يعملوا بموجبها ، كانوا من النوادر جدا بين المعلمين القائمين بتدريس الدين في المدارس الابتدائية» [٣٢ ، ج ١ ، ص ٣٢٢] ، فقد بدأ منذ عام ١٩٢٥ بتدريس كتاب «الأخلاق والواجبات» ، الذي كان قد وضعه الشيخ السوري عبا

القادر المغربي ، بتشويق من الحصري اثناء عمله وزيرا للمعارف السورية بحكومة فيصل عام ١٩٢٠ .

وكان الحصري يرى أن تدريس المواد الدينية على هذا النحو يجب أن يساعد في التقارب بين مذهبى الجعفرية (الشيعة) والسنة . ففي مجابهة السياسة الانكليزية ، التي كانت ترمى الى تسعير الخلاف بين الطائفتين ، والتي ألحقت خسارة فادحة بالمصالح الوطنية ، اتخذ الحصري عدة اجراءات ، تهدف الى «التوسع فى الاحكام المتفق عليها فى المذهبين ، وتأجيل تعليم الاحكام المختلف عليها الى الصفوف الاخيرة ، او الى المدارس الثانوية» [٣٢] ، ج ١ ، ص ٣٢٦ . وفى اطار هذه الاجراءات كان تقرير تدريس كتاب «توحيد أهل التوحيد» ، الذى وضعه (بمبادرة من الحصري) وزير المعارف العراقية السابق هبة الله الشهرستاني ، وذلك فى الصفوف الاخيرة من المدارس الابتدائية فى العام الدراسى ١٩٢٢-١٩٢٣ .

ومن الخطوات الجدية الاخرى على طريق التخفيف من حدة التناقضات المذهبية بين السنة والشيعة كانت اقامة الكلية الدينية بجامعة آل البيت ، التي كانت اول معهد متخصص فى العراق ، يدرس فيه معا ابناء المذهبين . وقد تمكن الحصري ، بتأييد من الملك فيصل الاول الذى كان يولى الكلية المذكورة عناية خاصة ، من ادخال تدريس الحقائق الاساسية للعلوم العصرية فيها ، وذلك ، كما يقول ، ليكون الطلاب «بعيدين عن التعصب الطائفى مع تشبعهم بروح الديانة الاسلامية الغراء» [٣٢] ، ج ١ ، ص ٤٢٠ .

كما وتجدر الاشارة الى أهمية الاجراءات ، التي تمت باشراف الحصري ، والتي كانت ترمى الى التوحيد والتأميم التدريجى للمدارس ، التابعة للطوائف الشيعية والمسيحية واليهودية ، مما كان يتناقض تماما مع توجهات الادارة الانكليزية الساعية الى تفريع المدارس وفقا للانتماءات الدينية والعرقية [٣٢] ، ج ١ ، ص ٣٤١ .

وهكذا كانت سياسة الحصري العملية حيال الدين ، اثناء اقامته فى العراق ، تتميز بالحذر الشديد . ومع ذلك ، ينم هذا الحذر عن موقف علمانى مبدئى من الدين كشكل سائد من الوعى

الاجتماعى ، وعن تفهم عميق لخطر القرارات الجذرية غير المتروية
فى هذا المضمار .

ويتوقف الحصرى مفصلا عند مسألة السياسة حيال الدين
بمناسبة نقده لكتاب الدكتور جمال حمدان ، استاذ الجغرافيا فى
جامعة القاهرة - «دراسات فى العالم العربى» (١٩٥٨) . فهو يعيب
على المؤلف كونه يتحدث عن «الاقليات الدينية» (والتسمية لجمال
حمدان) حديثا ، بعيدا عن اللباقة والاحترام . فعندما يذكر «الطوائف
والمذاهب الاسلامية المختلفة ، كالشيعة والدروز والعلويين»
يقول : ان ذلك «فى حقيقة الامر ليس الا جمودا دينيا ، تحجر فى
بيئات محلية جبلية منعزلة» (نقلا عن [٤١ ، ص ٢٦٦-٢٦٧]) .
أما الحصرى فيرفض رفضا قاطعا مثل هذا الطرح للمسألة ،
فيقول : «وغنى عن البيان أن امثال هذه الأقوال تنافى مقتضيات
السياسة القومية الرشيدة ، لأن اولى قواعد السياسة المذكورة
يجب أن تكون احترام جميع الاديان والمذاهب القائمة فى البلاد ،
وتجنب كل ما يجرح عواطف معتنقيها ومشاعرهم الخاصة» [٤٢ ،
ص ٢٧٧] .

ان الحصرى ، الذى يربط تدين عامة الشعب بحالة المجتمع
العربى ، كان يدرك جيدا أن الاخلال بمبدأ حرية العقيدة ،
وبالمساواة بين كافة الطوائف الدينية ، من شأنه أن يؤجج
مختلف النزاعات الدينية ، التى ظهرت تاريخيا فى العالم العربى ،
وأن يكون عائقا جديا فى سبيل التوحيد القومى . وبالاتفاق مع
ايمانه بأن حالة المجتمع يمكن تغييرها بتنوير الأمة كان فيلسوف
العروبة يفترض أن نشر المعارف العلمية فى أوساط الجماهير
هو الاداة الرئيسية لتبديد الاتهام الغيبية المترسنة . ومن هنا
جاء ارساؤه لأسس المدرسة العلمانية فى العراق خطوة نحو
تحقيق هذا الهدف .

وينبغى أن نسجل للحصرى تفهمه للأهمية ، التى يكتسبها -
فى ظل تدين الجماهير - التصدى لاستخدام الدين لأغراض
رجعية . فقد قيّم شعارات الوحدة الاسلامية ، التى طرحت فى
الثلاثينات من قبل الدوائر المحافظة والرجعية وحظيت بتأييد جماعة
من المثقفين العرب ، بأنها محاولة لاستغلال جهل العامة بهدف وقف
مسيرة الأمة العربية نحو التقدم . ولقد تصدى الحصرى لدعاة

الوحدة الإسلامية في فترة ، شهدت رواج هذا التيار في أشد صورته رجعية ، فأسهل بقسط كبير سواء في النضال ضده ، أو في تعميق الاتجاه التقدمي في الفكر القومي العربي .

لقد جاء فهم الحصرى للحركة القومية العربية على أنها حركة سياسية بطبيعتها ، وبالتالي غير مرتبطة بالدور الأساسي للعامل الديني ، إنجازا هاما للفكر الاجتماعي العربي ، ساعد على توطيد المنحى العلماني في مسيرة العرب نحو وحدتهم القومية .

الوحدة العربية والنزعات الإقليمية

يشغل الرد على طروحات منظري النزعات الإقليمية وانصارها مكانة كبيرة في أعمال الحصرى المكرسة للوحدة العربية . وقد عبّر فيلسوف العروبة خير تعبير عن موقفه من مشكلة الإقليمية والوحدة العربية في تلك النبذات ، التي تتكرر في العديد من مجموعاته بعنوان : «حقائق ، يجب أن نعرفها حق المعرفة ونؤمن بها أشد الإيمان» :

«أن كل من ينتسب إلى البلاد العربية ويتكلم باللغة العربية ، هو عربي . . . مهما كان اسم الدولة التي يحمل جنسيتها وتابعتها بصورة رسمية . ومهما كانت الديانة التي يدين بها ، والمذهب الذي ينتمي إليه . . .

والفروق والاختلافات التي تشاهد الآن بين الدول العربية ، - من حيث النظم الإدارية والتشريعية والاقتصادية والاتجاهات السياسية . . . - إنما هي - بأجمعها - من موارد عهود الاحتلال .

والحدود الفاصلة بين الدول العربية أيضا لم تتقرر وفق مصالح البلاد وسكانها ، وإنما تقررت بعد المساومات والمناورات الطويلة التي جرت بين الدول المستعمرة ، ضمانا لمصالحها هي» [١٩ ، ج ١ ، ص ١٩٠-١٩٢] .

ولذا «يترتب على كل عربي أن يعلم ذلك العلم اليقيني ، فيسعى إلى تطهير نفسه من رواسب النزعات الإقليمية التي ولدتها وخلفتها عهود الانحطاط والاستعمار ؛ وعليه أن ينظر إلى تلك الحدود نظرتة إلى الأسلاك الشائكة التي تحيط بالمعتقلات ، فيجعل

امنيته القصوى ، ومثله الاعلى : ازالة تلك الحدود من الاراضى ومن النفوس ، لتوحيد البلاد العربية ، تحت ظلال راية العروبة الشاملة» [١٩ ، ج ١ ، ص ١٩٣] .

ان الحصرى ، الذى كان يعتبر الفوارق بين الدول العربية فوارق «سطحية» و«عرضية» [٣٩ ، ص ١١] ، لم يعر ، حتى حادثة الانفصال عام ١٩٦١ ، اهتماما جديا للمسائل الناجمة عن هذه الاختلافات . فقد كان يركز ، فى ترويجه لافكار القومية العربية ، على تبيان العوامل ، التى كانت وراء تشكل هذه أو تلك من الدول العربية بعد الحرب العالمية الأولى ، وذلك بهدف اثبات أنها مجرد كيانات مصطنعة . ويعود هذا الموقف الى ايمان الحصرى بأن المصدر الاساسى للنزعات الاقليمية هو عدم معرفة العرب بالاسباب الرئيسية للوضع القائم [٤٢ ، ص ٢٣] . ولذا يتوقف الحصرى فى عدد من اعماله ، مثل «العروبة بين دعائها ومعارضتها» و«العروبة اولا !» ، لىتتبع تاريخ اقامة بعض الدويلات العربية نتيجة لتقسيم الاراضى العربية بين المستعمرين الاوروبيين .

يبين الحصرى ، فى ضوء مثال الاردن ، أن المصالح الذاتية كانت أول ما اهتمت به الدول الغربية فى اعادة تفصيلها للامبراطورية العثمانية السابقة . وهو يبسط تاريخ ميلاد الدويلات العربية الخمس على اراضى «الدولة العربية السورية» التى لفظت أنفاسها الاخيرة عقب يوم ميسلون عام ١٩٢١ (دولة دمشق ودولة حلب ودولة جبل الدروز ودولة جبل العلويين ، التى خضعت للانتداب الفرنسى ، ودولة شرق الاردن التى خضعت للانتداب البريطانى) ليوكد انه حتى الدولة الوحيدة ، التى بقيت من هذه الدول الخمس - شرق الاردن - لم تكن ثمة خصائص - تاريخية أو جغرافية أو اقتصادية - تستلزم بقاءها منفصلة عن سائر البلاد العربية . على العكس ، ففى العهد العثمانى ، وحتى عام ١٩١٨ ، كان شرق الاردن متصرفية تابعة لولاية دمشق ، فى حين كانت دولة حلب من ارقى الولايات العثمانية . وينوء الحصرى بالدور الحاسم الذى لعبه الاستعمار البريطانى فى انشاء هذه الدولة ، ذات الموقع الاستراتيجى الهام . ومما ساعد الامبريالية على تحقيق هدفها هذا كان ، كما يقول الحصرى ، فقر الاردن وتخلفه الاقتصادى والثقافى ، وخاصة قلة المثقفين القوميين ، الذين كان

من شأنهم أن يتزعموا النضال لاعادة توحيد البلاد مع سورية ،
قياسا على ما حدث فى الدويلات الاخرى [٣٨ ، ص ١٨-٢٧] .
ومما له دلالة أن الحصرى يذكر «قلة المتعلمين» فى عداد
العوامل التى سهلت تغلغل البريطانيين فى الاردن «لان الجهل
المخيم على البلاد كان يفسح أمام حكومة شرق الاردن مجالا
واسعا . . . لتعمل ما يشاؤه البريطانيون . . . دون أن تخشى
حدوث ثورة ، أو قيام معارضة تستحق الاهتمام» [٣٨ ، ص ٢٧] .
وعلى العموم يبنى الحصرى دعايته للوحدة على تأكيد الطابع
«المصطنع» ، «غير الطبيعى» ، لاستمرار تفرق الدول العربية بعد
حصولها على الاستقلال السياسى : «ما أغربنا ! اننا ثرنا على
الانكليز ، ثرنا على الفرنسيين . . . ولكننا ، عندما تحررنا من نير
هؤلاء ، أخذنا نستقدس الحدود التى كانوا أقاموها فى بلادنا ، بعد
أن قطعوا أوصالها . . .» [٣٨ ، ص ٧] .

ويجهد الحصرى ، فى الوقت ذاته ، لتبيان الضرر الفادح الذى
تلحقه التيارات الاقليمية بالمصالح الحيوية للبلدان العربية ،
فالدول الاجنبية ترى فيها «مجالا واسعا للقيام بالدسائس
والدعايات . . . وتعمل لاذكاء نيران الخلاف بتقوية الاقليمية بشتى
الوسائل والأساليب ، لتحول دون اتحاد الامة لتكوين دولة قوية»
[١٩ ، ج ٢ ، ص ٢١٥] .

وكان لا بد للحصرى ، وهو يتهم الدول الامبريالية بتشجيع
النزعات الاقليمية ويتتبع عوامل رواجها فى البلدان العربية ، أن
يبين الارضية ، التى تنمو فيها «بذور الاقليمية» . ولكن حل هذه
المهمة قاد مفكرنا الى الوقوع ، مرة اخرى ، فى تناقض مع مبدئه
النظري فيما يخص «الرابطه المعنوية» الكلية الجبروت بين ابناء
الامة الواحدة ، فراح يعترف بوجود جماعات فى هذه الامة ، تتطابق
مصالحها - فى المسألة المعنوية - مع مصالح الدول الامبريالية :
«فالنفعيون من أهل البلاد . . . لا يتأخرون عن استغلال هذه
الاورضاع . فيسعى قسم منهم لتقوية الاقليمية ، تارة للاحتفاظ
بالمنافع التى اكتسبها ، وطورا للحصول على منافع جديدة وتحقيق
اطماع كبيرة . ويتخذ قسم منهم النزعة القومية مطية للوصول الى
أهداف شخصية ، ويسعى الى سمعة الفكرة السامية التى يستغلها
بهذه الصورة لغاياته النفعية» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢١٥] .

ونحن نرى أنه لن يكون من المبالغة القول أن ممثلي البرجوازية المحلية يأتون في طليعة هؤلاء «النفعيين» في نظر الحصري ، وأنه وقف على اختلاف مواقف فئاتها من فكرة الوحدة العربية - سواء منها الفئات المتوجسة من منافسة برجوازية باقى الدول ، أو برجوازية البلدان العربية الأكثر تطورا ، التى ترفع شعارات العروبة لتغطية نزوعها نحو التوسع الاقتصادى فى العالم العربى . وجدير بالذكر هنا أن الحصري ، وإن كان ينطلق ، فى فرزه لـ «النفعيين» وإدانتهم لهم ، من معايير أخلاقية ، إنما يربط فى الحالة المعنية ، موقف هؤلاء اللاقومى بمصالحهم الاقتصادية .

أوفى ضوء المؤشر الاقتصادى أيضا ينوء الحصري بجماعة أخرى من خصوم الوحدة العربية : «ففى كل دولة يتكون طائفة من الزعماء والحكام والساسة . . . الذين ترتبط منافعهم ومطامعهم بالوضع السياسى القائمة ، فينزعون الى المحافظة على كيان الدولة ، ولا يرضون بزوال هذا الكيان ، داخل دولة موحدة» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٢٤] . وهكذا يخلص مفكرنا ، من تتبعه لمواقف مختلف فئات المجتمع من قضية الوحدة ، الى القول بتطابق مصالح الجماعات ، التى كانت تسيطر فى ميدان الاقتصاد وتمثل السلطة الحكومية (رغم أنه لم يدرك حق الإدراك طابع العلاقات بينها ، والارتباط المباشر للنهج السياسى بالعلاقات الاقتصادية السائدة) .

ومما له دلالة أن الملاحظة المذكورة قد سجلها الحصري فى أوائل الخمسينات ، حيث تفاقمت حدة التناقضات الطبقية فى العالم العربى ، مما انعكس فى أعمال مفكرنا أيضا . فإذا كان فيلسوف العروبة عقب الحرب العالمية الثانية يتحدث عن مثل هذه التناقضات على نحو متستر ، فانه ، فى المرحلة الأخيرة من نشاطه ، وخاصة فى الستينات ، يتوقف مفصلا عند دور الصراع الطبقي كعائق على طريق الوحدة العربية . ومن هذه الزاوية سيكون من المفيد المقارنة بين قولين له ، يفصل بينهما ربع قرن من الزمن .

فى عام ١٩٤٨ يذكر الحصري ، فى معرض الترحيب بإقامة جامعة الدول العربية ، بوجود نزعتين فى العالم العربى .
فأولى هاتين النزعتين تقدم فى الانفصال الرسمى للحكومات

العربية ، وتأتى حصيلة الاعمال الامبريالية ، حيث تباعدت البلدان العربية بعضها عن الاخرى فى مجرى النضال ضد الاستعمار . ولكن نزعة الانفصال هذه ، التى كانت نتيجة عوامل خارجية ، تتعارض مع القرابة الروحية التى تجمع بين هذه البلدان عبر وحدة اللغة والتاريخ . وعلى هذه الارضية ظهرت النزعة الثانية ، نزعة التقارب العفوى بين الجماهير الشعبية العربية . فأدركت الحكومات هذه النزعة ، وراحت تتجه نحو التلاحم [٣٦ ، ص ١٠٠-١٠١] .

قال الحصرى هذا فى فترة ، كانت فكرة الوحدة العربية فيها أقرب الى الرمز المجرد . ولكن عندما باءت بالفشل محاولته تحقيقها - قيام الجمهورية العربية المتحدة - راح مفكرنا يؤكد أن السبب الأساسى فى تغير مواقف رجال الدولة السوريين من الوحدة هو «صدور قوانين التأميم ، وما نجم عن ذلك من اختلاف مصالح الرأسماليين» [٣٠ ، ص ٣٩] .

إن المعيار ، الذى يجب أن نهتدى به فى تقييمنا لنظرية الحصرى ، هو ، فى المقام الاول ، نشاطه العملى واهدافه العملية التى توخاها من ترويجه لمذهبه . فلتلقت الى الوقائع . إن الحصرى ، الذى طرح الوحدة فى صيغ مجردة بما فيه الكفاية ، كاد يكون ، مع ذلك ، اول مفكر عربى ، أعلن فى اواسط الثلاثينات عن دور مصر القيادى فى حركة التحرر الوطنى العربية . ففى جو ، كانت فيه الانتلجنسيا المصرية غارقة فى مشكلات بلادها الملموسة ، وكانت الفرعونية التيار الفكرى الغالب فى صفوفها [١٠٦ ، ص ٢٣٥-٢٣٧] ، وكان الوجدويون فى سورية والعراق يقصرون مشاريعهم الوجدوية على المشرق العربى [١٠٦ ، ص ٣١٣-٣١٦] ، جاءت فكرة عروبة مصر أشبه بمفاجأة بالنسبة للكثيرين . إن تأكيد الحصرى على دور مصر - أكثر البلدان العربية تقدما فى ذلك الحين - فى مسيرة العرب القومية وثيق الارتباط بقناعته «بأن الفكرة القومية يجب أن تكون مقترنة بالنزعة التقدمية ، ويجب أن تتجرد عن كل أنواع النزعات الرجعية» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٣٠٠] ، بمعاداته للاتحاد على أسس اقطاعية ملكية [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٩٨] .

وكتب الحصرى فى مقالة «دور مصر فى النهضة القومية العربية» ، التى نشرت للمرة الاولى فى جريدة «البلاد» البغدادية فى

١٩ نيسان (ابريل) عام ١٩٣٦ ، ومن ثم أعيد نشرها مرارا فى الصحافة المصرية : «لقد زودت الطبيعة مصر بكل الصفات والمزايا التى تحتم عليها أن تقوم بواجب الزعامة والقيادة فى انهاض القومية العربية . لأنها تقع فى مركز البلاد العربية ، بين القسمين الإفريقى والآسيوى منها ، كما أنها تكون أكبر كتلة من الكتل التى انقسم اليها العالم العربى بحكم السياسة والظروف . وهذه الكتلة قد أخذت حظا أوفر من غيرها من الحضارة العالمية الحديثة ، وأصبحت أهم مركز من مراكز الثقافة فى البلاد العربية ، وهى أغنى هذه البلاد بأجمعها ، كما أنها أقدمها فى تشكيلات الدول العصرية وأقواها فى الآداب وأرقاها فى الفصاحة . . . ولهذا السبب نجد أن جميع الذين حملوا الايمان القومى فى نفوسهم ، وعملوا فى سبيل انماء روح القومية فى جميع البلاد العربية ، وجهوا وجوههم شطر مصر وانتظروا منها الحركات والأعمال التى نضمت النصر فى هذا السبيل» [٢٠ ، ص ١٤١-١٤٢] .

ويؤكد الحصرى أن انعزال مصر عن باقى البلاد العربية كان نتيجة ظروف تاريخية معينة ، ليعترف بأن مصر لا تزال بعيدة عن فكرة العروبة ، وبأن أغلبية المثقفين فيها «توقفوا عند نوع من الرابطة ، تؤلف جسر انتقال من مرحلة «الرابطة الاسلامية العامة» الى مرحلة «الرابطة العربية القومية» . ولكن فيلسوف العروبة لا يشك فى أن مصر «ستشارك فى الحركة العربية ، وستزيدها قوة ونشاطا» . ويختتم مفكرنا مقالته بالقول : «اننى كنت من المؤمنين بكل ذلك من زمن طويل ، ولم أقنط من انتشار فكرة القومية فى مصر فى يوم من الأيام» [٢٠ ، ص ١٤٣] (ومن البديهي أن «الرابطة الشرقية» ، التى تقوم على مبدأ أوسع من الوحدة الاسلامية ، لا يمكن أن تصنف بأنها مرحلة «انتقالية» الا بمعنى أن العامل الدينى لا يلعب الدور الحاسم فيها ، وفى ضوء الأخذ بعين الاعتبار فهم الحصرى للقومية العربية على أنها تيار علمانى بحت) .

ويعلق الحصرى الآمال على تنامي المشاعر المعادية للامبريالية ونهوض الحركة الجماهيرية فى البلاد : «يسرنى جدا أن أرى هذه السنة فى مصر اختمارا اجتماعيا عميقا ، يدفعها نحو الفكرة العربية بقوة شديدة ، ويجعلها تشعر بواجبها الطبيعى ورسالتها القومية

شعورا واضحا» [٢٠ ، ص ١٤٤] . وجدير بالذكر أن الحصرى يربط نهوض العروبة ، فى هذا المقتطف ، بالاختمار «الاجتماعى العميق» ، بجماهير الشعب ، وذلك على النقيض ، مثلا ، من الفرعونية ، التى كانت محدودة عموما بالاوساط المثقفة . ولكن هذه الفكرة حول العمق الاجتماعى لا تندرج تمام الاندراج فى التوجه العام لكتابات الحصرى فى تلك الفترة ، فقد كان يؤكد فيها دوما على دور مثقفى الأمة بوصفهم حملة افكار القومية العربية والمروجين لها .

وبدءا من الثلاثينات دخل الحصرى ، الذى راح يروج لأرائه القومية من خلال الصحافة ، فى نقاش مع أبرز دعاة الفرعونية بين رجال الفكر والأدب فى مصر . وقد كان لمقالاته ، التى ردّ فيها على الاديب طه حسين ، وقع خاص فى العالم العربى . ينتقد الحصرى طه حسين لقوله «ان الفرعونية متأصلة فى نفوس المصريين» [٢٠ ، ص ٩٦] ، وأن على مصر ، بأصالتها الفرعونية ، ألاّ تذوب فى المحيط العربى ، وأن تحافظ على هذه الأصالة [٢٠ ، ص ١١٧] . يتوقف الحصرى عند حديث طه حسين مع ممثلى الشبيبة العربية ، والذى نشر نصه عام ١٩٣٨ فى مجلة «المكشوف» البيروتية ، فينكر أن تكون مصر والعروبة على طرفى نقيض ، ويهاجم الفرعونية ، بتعويلها على حضارة ميتة ، ولىّ عهدها ، ويؤكد أن الوحدة العربية لا تعنى تخلى مصر عن أصالتها ، وأن أبا الهول والاهرامات من آثار الماضى التاريخية ، فلا تصلح لأن تكون رموزا للمستقبل [٢٠ ، ص ١١٩-١٢٣] .

وفى المقالات ، المكرسة لانتقاد كتاب طه حسين «مستقبل الثقافة فى مصر» ، والمنشورة فى مجلة «الرسالة» القاهرية عام ١٩٣٩ ، يفضح الحصرى رجعية النزعة الفرعونية ، التى يصوّرها دعائها حصيلة الجمع بين ثقافات عديدة راقية (وبينها البيزنطية والرومانية والمتوسطية) ، ويطرحونها فى مجابهة العروبة كنتاج لثقافة أدنى مستوى [٢٠ ، ص ١٣٦-١٣٧] .

وإذا كان نقاش الحصرى مع المفكرين المصريين بين الحربين العالميتين يدور ، فى معظمه ، حول قضايا نظرية ، فانه بعد ثورة ١٩٥٢ ، التى عقد عليها فيلسوف العروبة آماله فى تحقيق الوحدة ، صار ينظر الى ترويج افكار العروبة فى مصر على أنه مهمة سياسية

ملحة . ولذا فان التصدى للتيارات ، المناهضة لتقارب مصر مع باقى البلاد العربية ، صار يشغل مكانة محورية فى أعمال الحصرى . فهو يكرس لذلك جل مجموعته «العروبة أولا !» ، حيث ينتقد آراء انصار الاقليمية المصرية ، المطروحة بمناسبة المناقشة الدائرة حول شخصية المصريين .

وقد شارك فى المناقشة ، التى نظمتها مجلة «المصور» القاهرية عام ١٩٥٣ ، وغطت اخبارها الصحف الاخرى ، عدد من رجال السياسة والوجوه الاجتماعية بمصر . وجاءت آراء هؤلاء لتعكس موضوعيا تفتيش مصر عن حلفاء فى النضال من اجل الاستقلال الاقتصادى واقامة مجتمع عصرى ، ولتين ، فى الوقت ذاته ، انعدام الوضوح حيال محاور هذا التفتيش . وقد افتح المناقشة الكاتب والوزير فتحى رضوان بمقالة نشرها فى جريدة «اخبار اليوم» (١٩٥٣/٣/٢١) بعنوان «من أنا . . ومن أنت ؟» ، يتساءل فيها «من هم المصريون ؟ ، أعرب ؟ أم مسلمون ؟ أم افريقيون ؟ أم من أهل البحر الابيض المتوسط ؟ أم اوروبيون ؟» (نقلا عن [٣٨ ، ص ٧٧-٧٩] .

وينوّه الحصرى بأن للمشكلة التى طرحها فتحى رضوان أهمية سياسية كبيرة بالنسبة لمصر ، وللعالم العربى ككل ، فيبدأ بتفنيد رأى القائل بـ «افريقية» مصر والداعى الى التوجه نحو الرابطة الافريقية . وهو يؤكد ، بهذا الصدد ، أن الانتساب الى قارة من القارات لم يكوّن «رابطة سياسية» فى دور من أدوار التاريخ ، فى حين يعرف التاريخ أمثلة كثيرة على ظهور دول ، تعدى حدودها القارة الواحدة ، وذلك كالامبراطورية الرومانية والدولة البينظية والخلافة الاموية والسلطنة العثمانية . ويمكن قول الشئ ذاته عن الثقافة : فلا توجد ثقافة آسيوية واحدة أو ثقافة افريقية واحدة [٣٨ ، ص ٩٣] ، فى حين أن وجود ثقافة عربية عامة أمر لا شك فيه ، كما لا شك فى أن مصر لجد قريبة بثقافتها من باقى العالم العربى .

وعلى نحو مماثل يتضح ، فى نظر الحصرى ، تهافت القول بانتماء مصر الى «رابطة البحر الابيض المتوسط» ، وذلك نظرا لما بين بلدان حوض هذا البحر من فوارق اقتصادية واجتماعية وتاريخية وثقافية .. ويتتبع فيلسوف العروبة منشأ هذه الفكرة ،

ليؤكد أنها من اختراع كتاب فرنسا وسياستها ، بغية ادامة حكمهم على المغرب العربى وبسط سيطرتهم على بلاد الشام [٣٨ ، ص ٩٦-٩٩] .

ويتوقف الحصرى مفصلا عند افكار الرابطة الاسلامية ، كونها - كما يعترف هو نفسه - أهم وأقوى من الرابطين المذكورتين ، فهى «رابطة معنوية ، تستمد قوتها من العواطف الدينية» [٣٨ ، ص ١٠٠] . ولكن من غير المجدى أن تبني مصر سياستها ، الداخلية أو الخارجية ، على أساس «العواطف الدينية» . أففى البلاد يعيش ما يقرب من مليون ونصف مليون نسمة من الاقباط المسيحيين ، الذين لهم ما للمسلمين من حقوق ، وعليهم ما على المسلمين من واجبات تجاه الدولة . ولذا فإن الرابطة الوطنية والقومية يجب أن تتقدم على الرابطة الدينية فى الشئون السياسية . كما يؤكد الحصرى أن تطور حركة التحرر الوطنى فى مصر ، منذ ثورة ١٩١٩ ، تبين أن مصر قد خطت خطوات واسعة جدا فى سبيل ادراك هذه الحقيقة ، مما انعكس فى الكلمة المشهورة - «الدين لله والوطن للجميع» [٣٨ ، ص ١٠١] .

ويبرهن الحصرى على خطأ الاعتماد على الرابطة الدينية فى سياسة مصر الخارجية ، فيقول : «يجب أن نلاحظ - قبل كل شئ - بأننا نعيش فى عصر انفصلت فيه العلاقات السياسية عن العلاقات الدينية ، واختلفت عنها اختلافا كليا ، منذ مدة طويلة» [٣٨ ، ص ١٠١] . وهو ينوّه هنا بأن القرون الماضية الاخيرة حافلة بالأمثلة ، التى تبين أن وحدة الدين لم تمنع نشوب الخصومات والحروب بين بعض الدول والشعوب ، كما أن اختلاف الدين لم يحل دون تحالف بعض الدول . ولذا كان من الخطأ - كما يقول - ما يتوهمه الكثيرون فى العالم العربى من أن الثورات التحررية التى قامت على السلطنة العثمانية ، منذ أوائل القرن التاسع عشر ، كانت تستهدف غايات دينية ، فقد كان يقوم فى صلبها النزوع نحو التوحيد القومى والاستقلال [٣٨ ، ص ١٠٢] . وعلى هذا النحو يسعى الحصرى لإثبات أنه فى الظروف المعاصرة ، لا يمكن لسياسة دولية ، قائمة على الدين ، أن تكون قابلة للحياة .

ان نقد الحصرى ، الموجه لخصوم القومية العربية ، كان

يعنى ، وبنفس القدر ، انصار الوحدة ، الذين يرون فيها اداة لتوسع مصر الاقتصادى فى البلدان العربية الادنى تطورا . وتدل أقوال الحصرى على أنه كان يعنى جيدا خطر النزوع لاستخدام شعار الوحدة لمنافع انانية ضيقة ، وخاصة من طرف البرجوازية المصرية كطبقة سائدة .

وينبغى أن نربط بتصدى الحصرى لهذا النزوع ما طرأ على فهمه لـ «الوحدة العربية» من تدقيق وملموسية ، وذلك فى ضوء الظروف الاقتصادية الاجتماعية المستجدة ، ولاسيما تعزيز الانشطار الطبقي فى المجتمع .

كانت البرجوازية تشغل المواقع القيادية فى المجتمع المصرى ، فقد رسخت مكانتها بفضل التطور السريع لصناعة البلاد ما بين الحربين ، حيث كانت مصر قاعدة الانكليز الرئيسية فى منطقة الشرق الاوسط . وبدأ من الثلاثينات ، عندما اقترح طلعت حرب ، مؤسس بنك «مصر» ، اقامة شبكة من فروعها فى البلدان العربية ، تعززت اطماع البرجوازية الكبيرة المصرية فى العالم العربى ، مما انعكس فى نهوض المد القومى . وكان من الطبيعى أن تتجلى هذه الأمزجة فى المناقشة المذكورة ، ذلك أن الانتلجنسيا هى الفئة «الاکثر وعيا وحزما ودقة فى التعبير عن تطور المصالح الاقتصادية والتكتلات السياسية فى المجتمع كله» [٨ ، ص ٣٤٣] .

ومن ذلك أن عبد الرحمن عزام ، وهو أول أمين عام لجامعة الدول العربية ، قد رفع فى مداخلته الشعار التالى : «نحن مصريون أولا ، وعرب ثانيا ، ومسلمون ثالثا» ، وأردف ذلك : «بان مصر هى المدرسة الأولى للبشرية ، وان مصر فضلها الله على العالمين» . ولكن مصر ، كما يقول ، لا يجوز أن تنعزل عن العالم العربى ، وخاصة عن سورية ، وذلك لاعتبارات أمنية دفاعية ، فضلا عن أن «الاستراتيجية الطبيعية» تقتضى أن تكون باقى البلدان العربية فى «الساحة الحيوية» لمصر ، وهو الأمر ، الذى تتطلبه غاية اخرى لمصر ، بتركيزها على تطوير الصناعة : «وهذه الساحة الحيوية هى اخواننا الذين يفهموننا ويميزوننا عن غيرنا .. فنحن - اقتصاديا - فى حاجة الى البلاد العربية التى تثبت أنها اغنى بلاد العالم فى المواد الخام اللازمة لصناعتنا المستقبلية . كما أنها السوق الوحيدة لحياتنا المستقبلية» [٣٨ ، ص ١٢١ - ١٢٢] .

وفضلا عن ذلك ينوّه عزام بالمنافع الاقتصادية للرابطة
الاسلامية أيضا ، فهي «تفتح للتاجر اللبناني آفاقا في اندونيسيا ،
وللمصري آفاقا في الكويت والبلاد الاسلامية الاخرى» [٣٨ ، ص
١٢٣] .

وطرح اطراف الندوة الآخرون آراء مماثلة . فقد اعلن الدكتور
حسين كامل سليم ، وكيل جامعة القاهرة ، أنه يؤيد شعار «نحن
مصريون أولا وأخيرا» ، ولكنه دعا ، في الوقت ذاته ، الى الاعتماد
في تطوير الصناعة المصرية على رؤوس الأموال السعودية
والكويتية ، لا الأجنبية ، وذهب - كعزام - الى ان البلاد العربية
بمثابة سوق «طبيعية» للمصنوعات المصرية [٣٨ ، ص ١٣٣] .
ينعت الحصري هذه المواقف من الوحدة العربية بأنها «أخطاء
فادحة» ، ويعيد الى الاذهان ان تعبير «الساحة الحيوية» انما هو من
التعبيرات التي استخدمتها الدول الامبريالية لتبرير أعمالها
الاستفزازية وسياستها الاستعمارية حيال الدول العربية وغيرها ،
كما أنه «لا يتفق مع روح العروبة» . ويذكر الحصري أن
الفرنسيين ، مثلا ، كانوا ينظرون ، بدورهم ، الى الجزائر وتونس
على أنهما مصدر للمواد الخام وسوق لتصريف السلع .

ويشير الحصري الى ابتعاد عزام عن «التفكير القومي السليم ،
وعن النظر السياسي الحكيم» ، وينوّه بأن آراءه هذه لا تتفق مع
مسئوليته الرفيعة ، التي كان يضطلع بها كأمين عام لجامعة الدول
العربية . ويختتم تعليقه على أقوال عزام بالتنويه بأنها «تكشف
الستار عن أهم وأعرق الاسباب في فشل الأمانة العامة لجامعة
الدول العربية في اداء الرسالة القومية التي عهد بها اليها» [٣٨ ،
ص ١٢٦] .

ويؤكد فيلسوف العروبة أن التعاون الاقتصادي بين البلاد
العربية وتوحيدها أمران ضروريان لاقامة دولة عربية قوية
اقتصاديا وسياسيا ، ولكن تحقيقهما متعذر الا على أساس من
المساواة ، فلا يمكن أن يتما اذا قال اهالي السعودية ، مثلا ،
«نحن سعوديون أولا وأخيرا» ، أو قال اهالي الكويت «نحن
كويتيون أولا وأخيرا» [٣٨ ، ص ١٣٤] .

ويلخص الحصري آراء الكاتب فكري ابازة (الذي قال : «نحن
مصريون قدماء ، لا شيء غير ذلك» [٣٨ ، ١٣٦]) والدكتور عباس

عمار ، وزير الشؤون الاجتماعية ، الذى لم يعط جوابا صريحا ، وغيرهم من المتحدثين ، فيذكر أن الدكتور وليم سليم حنا ، وزير الشؤون البلدية ، كان المتحدث الوحيد الذى أبرز أهمية اللغة والادب فى حياة الأمة ، وأكد على عروبة مصر فى معرض الرد الحاسم على دعاة الفرعونية [٣٨ ، ص ١٣٤-١٣٥] .

ينوء الحصرى بالقيمة الكبيرة للمناقشة ، التى «أتاحت فرصة ذهبية لتدوين آراء نخبة من سياسة مصر وكتابها فى القضايا القومية الأساسية بوجه عام ، وفى قضية القومية العربية بوجه خاص» [٣٨ ، ص ٨٠] ، ولكنه يعترف ، فى الختام ، أن المصريين ، الذين يرفعون شعار «العروبة أولا» ، «قليلون الآن» . «ولكنى لا أشك فى أن عدد هؤلاء سيزداد بسرعة . . كلما ازداد اتصال مصر بسائر البلاد العربية ، وكلما تعمق المفكرون والكتاب فى درس «مصالح مصر الحقيقية ، المادية والمعنوية» وفى بحث «تاريخ مصر» بنظرات قومية واعية ، متحررين من «الآراء القبلانية» الموروثة من من العهود الماضية» [٣٨ ، ص ١٣٨] .

وينعت الحصرى آراء خصومه فى النقاش من المثقفين المصريين بأنها حصيلة الضلالات ، النابعة من عدم تفهم المصالح «الحقيقية» لبلادهم . ومن هنا داح ، وهو يروج للعروبة فى مصر ، يعنى بتبيان الأهمية السياسية للنضال فى سبيل الوحدة العربية . وفى معرض نقده لاحسان عبد القدوس ، الذى نشر فى مجلة «بروز اليوسف» (فى ٢٨ كانون الأول - ديسمبر - ١٩٥٣) مقالة يقول فيها «مصر أولا» ويضع فيها الوحدة العربية فى صف واحد مع الوحدة الأفريقية والوحدة الأفريقية الآسيوية ، يأخذ مفكرنا عليه قصر النظر السياسى : «ان كل من يفكر فى مصالح مصر الحقيقية تفكيراً مقروناً بالتبصر والتعمق والاحاطة يصل فى آخر الامر الى الحكم بأن مصر عربية» [٣٨ ، ص ١٦٣] .

ويرد الحصرى على احسان عبد القدوس فيشير الى أن عدم تقدير دور وحدة اللغة والتاريخ كأسس «الرابطة المعنوية» ، تضمن تلاحماً أقوى وأنجع مما يمكن أن تضمنه اطر التضامن الأفريقى أو الأفريقى الآسيوى ، انما يلحق خسارة فادحة بالمصالح الحيوية للبلدان العربية .

ويربط الحصرى الوحدة العربية بالمهام السياسية الملحة

المنتسبة أمام العالم العربي ، وفي مقدمتها حل المشكلة الفلسطينية . فقد كان لا يمل من توضيح أن العائق الرئيسي على طريق حل هذه المشكلة هو تفرقة البلاد العربية ، وما ينبع عنها من ضعفها وعجزها عن التصدي للعدوان الامبريالي . فهو يقول في رده على مصطفى أمين ، المعروف بولائه لأمريكا والمؤيد لفظا للوحدة العربية ، والذي نشر في جريدة «أخبار اليوم» (٢٧/١/١٩٥١) مقالة يذكر فيها أن مشروع الوحدة «يكون عمليا لو جاء بعد انتصارنا في حرب فلسطين» : على العكس تماما ، «فعلينا أن نتعظ من دروس حرب فلسطين ، فنسعى لتكوين دولة عربية متحدة ، لكي لا نخسر حروب المستقبل . . . فاننا خسرنا حرب فلسطين ، لأننا كنا سبع دول» ، لا دولة واحدة [٣٨ ، ص ١٤٩] .

* * *

وينتقد الحصري طروحات تيار آخر ، رأى فيه خطرا جديا على حركة الوحدة العربية ، هو الحزب القومي السوري ، الذي تأسس عام ١٩٣٢ . وقد اهتم مفكرنا بنمو تأثير هذا الحزب في سورية ولبنان بعد الحرب العالمية الثانية ، فانبرى ، في اوائل الخمسينات ، لانتقاد طروحاته الايديولوجية ، وخاصة ما جاء في كتاب مؤسسه انطون سعادة «نشوء الأمم» . ويحلل الحصري انشاءات سعادة النظرية ليخلص الى القول بالجوهر العنصري لمذهبه . فهو يؤكد أن تعريف سعادة للأمة على أنها عضوية اجتماعية ، ثابتة لا تتغير ، تشكلت منذ غابر الأزمان في حدود جغرافية معينة ، وما ينبع من ذلك من استنتاج بوجود أمة سورية متميزة في سورية ولبنان وفلسطين والاردن ، انما يؤدي الى طرح هذه الأمة في مواجهة باقي الشعوب العربية [٣٩ ، ص ١٠٥] . وينوه فيلسوف العروبة بالتهافت العلمي لنظرية سعادة في «الدور القيادي» ، الذي يخص «الأمة السورية» في حركة الوحدة العربية نظرا لتفوقها على باقي العالم العربي بحضارتها ، التي ترتبط ارتباطا مباشرا بالحضارات الفينيقية والآرامية والسريانية [٣٩ ، ص ٩٧-١٠٣] .

ويتوقف الحصري مفصلا ، في مجموعة «العروبة بين دعائها ومعارضيتها» ، عند نظرية سعادة وضررها السياسي ، فيعترف أن

فكرة «الجبهة العربية» ، التي كان قد طرحها مؤسس الحزب القومي السوري ، جعلت مفكرنا يعلق الآمال على «أن الرجل سيلتقى بنا في آخر الأمر ، عاجلا أو آجلا» [٣٩ ، ص ٧٢] . ولكن الخلافات الفكرية بين منظري القومية العربية والقومية السورية كانت صعبة على التسوية : فلم يكن الحصرى يقبل لا بفكرة «الرسالة السامية» التي تضطلع بها - كما يقول سعادة - الأمة السورية (بزعامه حزبه) ، ولا بالنظرة المتعالية ، التي كان ينظرها الحزب الى باقى الشعوب العربية باعتبارها جماعات متفرقة ، خلافا لـ «العضوية الواحدة» المميزة للأمة السورية .

ويشير الحصرى الى لهجة الازدراء ، التي يتحدث بها انطون سعادة عن الشعوب العربية ، كقوله مثلا : «العرب تجرى حياتهم ضمن دوائر قبائلهم ، ولهم مصالحهم الخاصة فى الزواج والرحلة والغزو والسلب» ، و«الفرد لا يكون عندهم سوى وحدة عددية فى القبيلة» (نقلا عن [٣٩ ، ص ١٢٢]) . ويبين مفكرنا أن سعادة يسيء فهم المعاني المقصودة من كلمات «العرب» ، والعروبة ، والقومية العربية» ، فمدلول كلمتى العرب والعروبة يختلطان دوما ، فى ذهنه ، مع مدلول البدو والبداءة والصحراوية ، وتختلط «القومية العربية» بـ «الحزبية المحمدية» و«الطائفية الاسلامية» . ومن هنا يخلص مؤسس الحزب القومي السوري الى التأكيد على ضرورة العودة الى «سورية الطبيعية» ، التي قدر لها ، نظرا لرسالتها التاريخية ، أن تتزعم مسيرة الأمة العربية كلها نحو التقدم [٣٩ ، ص ١٢٢-١٢٤] .

وانطلاقا من نظريته فى نفى كون وحدة الارض واحدا من مقومات الأمة ينتقد الحصرى ربط انطون سعادة بين الطبع القومي والبيئة الجغرافية ، وينوّه بأن مثل هذه الرأى قريب من الطروحات العنصرية . وهو يذكر أن تأكيد سعادة على الروابط الجغرافية (تأثير الارض والبيئة) - لا على اللغة والتاريخ والعوامل الأخرى - كمقوم أساسى للأمة انما ينبع من أغراض عملية سياسية ، هي ربط العراق (الذى لم يكن يدخل عنده ، أول الأمر ، فى نطاق «سورية الطبيعية») بسورية ، بعيدا عن سائر البلاد العربية [٣٩ ، ص ١٢٠] . أما مطابقة سعادة بين فكرتى القومية العربية والطائفية الاسلامية فمدعوة لتشويه الأولى منهما [٣٩ ، ص ١٢١] ،

[١٢٤] . ويعترف الحصري أنه لم يدرك تمام الادراك تعذر اللقاء مع انصار انطون سعادة الاّ بعد تعزز النزعة القومية العربية في سورية (عقب الحرب العالمية الثانية و«كارثة فلسطين») وما رافقه من تهجمات سعادة الشرسة على دعاة العروبة . وهو يورد ، بامتعاض جلي ، النعوت المهينة التي يلصقها سعادة بالعروبة ، فيصف نفسية القومية العربية بأنها «مرض نفسي ، شوّه العقل السوري والادراك والمنطق» ، ويتكلم عن «وهم الوحدة العربية» و«خيال العروبة» و«هذيان الوحدة العربية» ، الخ . (نقلا عن [٣٩] ، ص ١٢١) .

ومما له دلالة أن ساطع الحصري ، حين ينوه بالضرر الذي تلحقه بقضية الوحدة العربية طروحات العناصر المتطرفة من القوميين السوريين ، يرد وجهة نشاط هذا الحزب الى خصال مؤسسه الشخصية (ولاسيما «غرور الزعامة») و«أخطائه» النظرية . فهو يقول في خاتمة دراسته : «ان كل شيء يدل على أن سعادة شرع في تأسيس حزبه وتقرير مبادئه ، في الوقت الذي كان لا يعرف شيئا يذكر عن أحوال البلاد العربية (وخاصة اثناء اقامته بالمهجر) ، ولا عن تاريخ العرب القديم والحديث . ولهذا السبب تورط في مثل هذه الاغلاط الفاحشة ، ولم يستطع أن يتخلص منها - فيما بعد - بسبب انجرافه في معامع النضال الحزبي . . وهذه الاغلاط الاساسية كانت بمثابة «خميرة الضلال» التي أفسدت عليه تفكيره» [٣٩ ، ص ١٢٥] .

وكما يعنى الحصري ، في نقده للحزب القومى السوري ، بتحليل الاخطاء النظرية لانطون سعادة ، فانه يركز على القضايا النظرية في رده على ايدولوجيى الكتائب اللبنانية .

ويشكل تحديد مفهوم الأمة احد الموضوعات الرئيسية في حوار الحصري مع جريدة «العمل» ، لسان حال الكتائب ، التي كانت قد نشرت صيف عام ١٩٥١ سلسلة من المقالات بعنوان : «الوحدة العربية بيننا وبين فيلسوفها العلامة الحصري» . وقد كانت المقالات تهدف الى تبرير النهج الانفصالي لحزب الكتائب ، وذلك من خلال دحض نظرية الحصري انطلاقا من طروحاته نفسها . ومن ذلك قول «العمل» أن الفوارق الجدية بين اللهجات المستعملة في مختلف البلدان العربية تقضى - وفقا لنظرية لحصري في دور اللغة كمقوم

للأمة - بأن كلا من هذه البلدان «كيان واقعي» ، و«وحدة قائمة بذاتها» [٣٩ ، ص ٥٤] .

ويرد الحصرى على ذلك بالإشارة الى أن اللهجات لا تختلف من بلد الى آخر فحسب ، بل ومن منطقة ، حتى ومدينة ، الى أخرى . ففي العراق تختلف لهجة الموصل عن لهجة بغداد ، التي تسمى عادة باللهجة العراقية ؛ وفي مصر تتميز لهجة الصعيد عن لهجة سائر مناطق البلاد ؛ وليس في الاردن لهجة خاصة ، تنطبق على حدوده . ويخلص مفكرنا الى القول : «ان اللهجات في البلاد العربية كثيرة ومتنوعة جدا ، فلو كان «عدد الدول وحدودها» من الامور التي تتعين وتتقرر بعدد اللهجات وحدودها ، لوجب أن تنقسم كل واحدة من الدول العربية القائمة الآن أيضا الى دويلات عديدة» [٣٩ ، ص ٥٧] .

ان ردّ الحصرى على «العمل» يستلقت انتباه الباحث من زاوية أخرى ، فهو يتطرق الى مشكلات البناء الحكومى والاجتماعى السياسى . فهو يعترض على زعم الجريدة بأن تقسيم البلاد العربية الى دول يساعد على تقدم الشعوب العربية ، اذ أن الوحدة تؤدي حتما الى توسيع الاقطاعية وتقويتها ، فيقول : «ان كرهى للاقطاعية ليس أقل من كره جماعة «العمل» لها . . . ولكنى اعتقد أن صغر الدولة لا يضمن خلاصها من الاقطاعية ، كما أن كبرها لا يحول دون تأسيس الحكم الشعبى فيها» [٣٩ ، ص ٦٤] . ومما يثبت صحة ذلك «ان البلاد العربية مجزأة فعلا الى دول ودويلات ، ومع هذا ، لا تزال تحكمها حكومات لا تعمل لمصالح الشعب الحقيقية» [٣٩ ، ص ٦٥] .

ويربط الحصرى فعالية تلبية متطلبات الشعب بنظم الحكم واجهزة الادارة ، و«بمبلغ اخلاص القابضين على زمام الحكم والادارة» [٣٩ ، ص ٦٥] ، لينوه بأن من الخطأ الفادح الظن بأن مثل هذه الديمقراطية تقوم على «الحياة البرلمانية» وحدها (ولن يكون من المبالغة القول أن هذا الاستنتاج يأتى بمثابة الماع الى أن النظام البرلمانى البرجوازى - وهو المثال الاجتماعى للكتائب المعبرة عن مصالح البرجوازية الكبيرة اللبنانية التجارية والمالية بعيد عن تمثيل المصالح الشعبية الحقّة ، التي تدعى الكتائب الدفاع عنها) .

وفى مجابهة ديمقراطية الاقلية ، يطرح الحصرى «الديمقراطية الحققة» ، التى تستند الى «المجالس التمثيلية المحلية» ، ذات «السلطات الحقيقية» [٣٩ ، ص ٣٦] . وهو يذهب ، بهذا الصدد ، الى أنه من خصوم المركزية المفرطة ، ولذا فان من الخطأ الكبير اعتبار الدعوة الى الاتحاد بمثابة دعوة الى جمع الاقطار العربية فى «دولة شديدة التركز» ، كما تتوهم «العمل» . ففى تلك الفترة لم تكن درجة اشاعة الديمقراطية فى الحياة الاجتماعية ، وما يتصل بذلك من فوارق فى انظمة الحكم فى مناطق «الدولة العربية الموحدة» المقبلة ، تبدو للحصرى عائقا جديا على طريق توحيد تلك المناطق . وهو يستشهد ، هنا ، بموقفه من قضية اتحاد سورية والعراق (من مشروع «الهلال الخصيب» [١٠٦ ، ص ٣٠٢]) ، حيث أكد على «وجوب اقامة الاتحاد المذكور على أساس النظام الفدرالى» ، بحيث «يترك لكل واحدة من الحكومتين . . . الحرية الكاملة لتنظيم وتصريف شئونها الخاصة وفق قوانينها الخاصة ، حسب النظم المعتادة فى الدول الفدرالية» [٣٩ ، ص ٣٧] .

ويشير الحصرى ، فى ختام مناقشته لجريدة «العمل» ، الى بطلان قولها بوجوب بقاء الدول العربية على حالها من التجزئة لأن اقامة دولة كبيرة «تستثير حذر الجيران وريبتهم وعداءهم» ، ليؤكد «ان ما تحتاج اليه البلاد العربية الآن ، ليس عدم اثارة حذر الجيران وعداءهم ، بل هو وضع حد لاطماع الدول الكبرى ، ودفع عدوانها» [٣٩ ، ص ٦٨] .

وعليه ، يمكن ابراز النقاط التالية فى مناقشات الحصرى لخصومه الفكرين فى مطلع الخمسينات . وقبل كل شئ تجدر الاشارة الى تأكيده على أهمية العوامل الذاتية باعتبارها العوائق الاساسية على طريق الوحدة (نخال القادة الشخصية و«مبلغ اخلاصهم» ، تارة ، و«الاطفاء» و«عدم تفهم المصالح الحقيقية» ، تارة اخرى) ، هذا التأكيد ، الذى يهدف الى غاية عملية ، فمنه ينتج منطقيا أن بالامكان «تحييد» تلك العوامل من خلال التأثير الايديولوجى ونشر المعارف المعنية . ولكن كون الحصرى يدرس هذه العوامل الذاتية فى اطار نقده لأهم التيارات البرجوازية الرائجة ، بنزعاتها التوسعية أو الانعزالية ، انما يدل على موقفه السلبي حيال الجانب العدوانى ، الاستغلالى ، من النزعة القومية

(حتى ولو اتخذت طابع القومية العربية) ، الذى تجلى فى عدد من البلدان بعد حصولها على الاستقلال السياسى . غير ان الحصرى ، الذى لم يكن يعتبر هذا الجانب جوهرى فى النزعة القومية ، يعلن فى الوقت ذاته - وان ظل ذلك فى اطار النظرة التنويرية الى كيفية حل المشكلات الاجتماعية - ضرورة اشاعة مزيد من الديمقراطية ، اوسع مما تسمح به البرجوازية الكبيرة . بيد أن مفكرنا ، الذى تطرق الى مشكلة الديمقراطية عرضا ، لم يتوقف مطولا عندها ، فقد كان من الطبيعى أن ينظر اليها بوصفها مسألة بعيدة ، ناهيك عن أن «القومى» عنده يغلب على «الاجتماعى» . أما ايمانه ، بأن حل القضايا الاجتماعية يجب أن يتقدمه تحقيق الهدف السياسى - الوحدة ، فانه ، كما سنرى ادناه ، قد تعرض لهزة قوية ، فى ضوء الخطوات العملية على طريق وضع فكرة الوحدة قيد التطبيق .

تجربتنا الجامعة العربية والجمهورية العربية المتحدة

ينظر الحصرى الى اقامة جامعة الدول العربية عام ١٩٤٥ ، التى ارتقت بمسيرة الوحدة العربية الى مستوى نوعى جديد ، على أنها خطوة بالغة الاهمية على طريق توحيد البلدان العربية . ان اهمية الجامعة ، فى نظره ، لا تقتصر على دورها كأداة سياسية . فقد فتحت اقامتها آفاقا واسعة لبث الوعي القومى على نطاق العالم العربى بأسره . وكان الحصرى - كما بينا - يرى فى هذا البث أنجع السبل للوصول الى التلاحم القومى فى اطار دولة موحدة . ومما له دلالة هنا أن الحصرى ، فى مقالة له نشرها عقب اقامة الجامعة ، يرحب بهذا الحدث ، فيؤكد على اختلاف الجامعة النوعى عن غيرها من المنظمات الدولية .

يرى الحصرى أن الجامعة العربية تتميز بكونها «منظمة طبيعية» ، شبيهة بالكائن الحى ، وذلك خلافا للمنظمات الاصطناعية الهادفة الى اغراض سياسية ، وبكونها تركز الى مشاعر الشعب وتنبع من قرارة النفس [٣٦ ، ص ١٠٢-١٠٤] .

ولكن الواقع السياسى للعالم العربى ، وعدم توفر اساس موضوعى للقيام بهذه الوحدة (نظرا للفوارق الهامة فى مستوى

تطور القوى المنتجة وفي البنى الاجتماعية وما يتصل بذلك من ظواهر البنيان الفوقى) ، جعلها الجامعة مسرحا لمختلف الصراعات والنزاعات . فتذبذب البرجوازية الوطنية العربية ، التي عبرت الجامعة عن مصالحها ، كان يحول دون اتخاذ موقف موحد معاد للامبريالية ، هذا الموقف ، الذى كان الحصرى ، شيمة غيره من القوميين التقدميين ، يرى فيه هدف الجامعة القريب والمباشر . فمنذ المراحل الأولى من نشاطها أثارت عطالة الجامعة وسلبيتها وترددتها خيبة أمل لدى القوميين العرب . ومن الجلى أن الحصرى ، الذى كان يرقب عمل الجامعة «من الداخل» ، كان يشارك هذه الأمزجة .

ففى مجموعة «محاضرات فى نشوء الفكرة القومية» ، التى رأت النور بعد قيام الجامعة ، نجد الحصرى أكثر تحفظا من قبل فى تقييمه لها . فهو يتساءل عن «تأثير الجامعة فى نشوء فكرة القومية العربية» ، ويرد على ذلك بالقول «أن المدة التى مضت على تأسيس جامعة الدول العربية لم تبلغ بعد ثلاث سنوات ؛ وهذه غير كافية لإخراج القضايا عن نطاق الشئون السياسية ، وادخالها فى ساحة الأبحاث التاريخية» [٣٤ ، ص ٢٥٨-٢٥٩] .

وبعد ثلاث سنوات من ذلك ينبرى الحصرى ، فى «آراء واحاديث فى القومية العربية» و«العروبة بين دعائها ومعارضيتها» ، لإعطاء تقييمه لدور الجامعة ، فجاء حادا فى سلبيتها . فقد شهدت الفترة المنصرمة أحداث هامة ، مثل هزيمة العرب فى حرب فلسطين ، والنزاعات داخل الجامعة وانقسامها (حلف مصر والسعودية وسورية ، وحلف العراق والاردن) ، فحطت من شأن الجامعة فى العالم العربى ، وأثارت فى نفوس الكثيرين تساؤلات سواء عن امكانية تحقيق الوحدة العربية أو عن جدوى تنسيق الجهود بين الدول العربية عامة . وقد دفع هذا بمفكرنا لأن يولى اهتماما جديا لدراسة نشاط الجامعة واسباب عجزها عن حل المهام المطروحة أمامها .

ويتوقف الحصرى عند ميثاق الجامعة ، الذى تقرر عام ١٩٤٥ ، فينوه باختلاف الكثير من نقاطه عنها فى بروتوكول الاسكندرية الموقع (بعد محادثات طويلة) فى الأول من تشرين الاول (اكتوبر) من عام ١٩٤٤ من قبل رئيس وزراء مصر مصطفى

النحاس ورؤساء وزراء كل من سائر الدول العربية [٢٢] ، ص ٢٩] ويذكر الحصرى أن بين التعديلات التي طرأت كان تعديل مادة البروتوكول الخاصة بأن القرارات التي تتخذها الجامعة بالاغلبية ملزمة لكافة اعضائها . فقد نص الميثاق على أن ما يكون ملزما لجميع الدول المشتركة في الجامعة هو فقط ما يقرره مجلس الجامعة بالاجماع ، أما ما يقرره بالأكثرية فيكون ملزما لمن يقبله (المادة السابعة) . وكان من نتيجة ذلك ، كما يقول مفكرنا ، «أن الرابطة ، التي اوجدها هذا الميثاق بين الدول المشتركة فيه ، رابطة ضعيفة ، بل واهية ، لأن الميثاق لم يمنح مجلس الجامعة أية سلطة تنفيذية . . . ولأن كل دولة ، من الدول الموقعة على الميثاق ، تستطيع أن تخالف أى قرار من المقررات التي قد يتخذها مجلس الجامعة - وأن تمتنع عن تنفيذ ذلك القرار ، - ولو كان صادرا باجماع بقية الدول الست !» [٣٩ ، ص ١٤٢] . ويذكر الحصرى أن معظم الدول العربية كانت ترغب في جعل جامعتها أوثق ترابطا مما تقرر في الميثاق ، ولكنها قبلت النص المذكور مراعاة لنزعة التحفظ والحذر لدى بعض الدول العربية ، ذلك «أن جميع الدول العربية لم تكن في مرتبة واحدة من الاستعداد والرغبة الى «تعاون أوثق وترابط امتن» مما نص عليه الميثاق» [٣٩ ، ص ١٤٣] . وبمشابة دليل جلي على الرغبة في مزيد من التقارب والتلاحم يورد الحصرى المادة ١٩ من الميثاق ، فقد جاء فيها : «يجوز بموافقة ثلثي دول الجامعة أن يعدل هذا الميثاق ، وعلى الخصوص لجعل الروابط بينها أمتن واوثق» [٣٩ ، ص ١٤٣] .

ولكن الحصرى ، الذى يشير ، بحق ، الى اختلاف مواقف الدول العربية من توثيق الروابط فيما بينها ، يبالغ فى تقدير عدد انصار هذا التوثيق . فمن المعروف أنه لم يكن بينهم الا مصر وسورية ، ولبنان جزئيا (أى اقل من نصف اعضاء الجامعة) ، مما يعكس نزوع البرجوازية العربية المتطورة الى مزيد من التحالف ، يمكنها من التصدى للتوسع الاقتصادى الامبريالى . أما الموقف السلبي لحكومتى العراق والاردن فيعود الى مصالح الجماعات الاقطاعية والبرجوازية الكمبرادورية ، التي تعتمد على تأييد الامبريالية الانكليزية وتخشى أن توثيق التعاون قد يجعلها لا تصمد للمنافسة

مع برجوازية الدول العربية الأكثر تطورا . وكان رفض اليمن والسعودية لتمتين الروابط بين البلدان العربية وليد حرص الزعامة الاقطاعية القبلية على سلامة البنى التقليدية ، التي تركز سلطتها اليها (انظر ، مثلا [١٠٦ ، ص ٢٧٠]) . ومن العوامل الهامة ، التي كانت وراء سياسة معظم الدول الاعضاء في الجامعة وموقفها من الاتحاد ، كان تأثير التناقضات بين الدول الامبريالية ، التي كانت تنعكس سلبا على مسيرة التقارب بين العرب . فقد جاءت اقامة محور القاهرة - الرياض في مواجهة محور بغداد - عمان انعكاسا جليا للصراع الامريكى - الانكليزى فى المنطقة . صحيح أن الحصرى لا يدرس العوامل الداخلية لاختلاف مواقف الدول الاعضاء فى الجامعة ، ولكنه ، وهو يحلل تجربة الجامعة الملموسة ، يعترف بأن التوصل الى تعاون عربى فعال كان يصطدم بالجماعات المترتبة على عرش السلطة فى البلدان العربية ، وبأن مواقف العداء تجاه الوحدة تعود ، فى الكثير منها ، الى مكائيد الامبريالية . وهو ينوه بأن المادة التاسعة من الميثاق ، التي تعطى كامل الحرية فى اقامة اتحادات أمتهن ، ثنائية أو ثلاثية ، فى اطار الجامعة العربية ، بقيت حبرا على ورق طوال السنوات الست المنصرمة بعد قيام الجامعة ، فيقول : «كلما قامت «حركة اتحادية» ترمى الى توحيد قطرين من الاقطار العربية - ولو فى بعض الأمور الأساسية - تألبت عليها الدول الأخرى ، وأخذت تعمل لاجباط مساعى الاتحاد ، وذلك بحجة الحرص على «التوازن» بين الدول العربية» [٣٩ ، ص ١٤٤] .

أن التحدث عن «التوازن» بين العرب قد أثار فى نفس الحصرى «ألما شديدا ومرارة عميقة» ، لأنه «يخالف روح القومية العربية مخالفة أساسية» ، «فلا يجوز ان تقوم بين الدول العربية الخصومات والمنافسات ، التي تستلزم اعمال الذهن لايجاد التوازن بينها» [٣٩ ، ص ١٤٤-١٤٥] . ويذهب الحصرى الى أن «نظرية التوازن» كانت من اختراعات الاستعمار الانكليزى ، الذي كان يسعى لترسيخ موقعه فى المشرق العربى ، فراح يؤجج روح التنافس بين الهاشميين والسعوديين بحجة الحفاظ على التوازن بين نفوذ العائلتين الحاكمتين . وعليه فان العداء ، الذى يشير اليه انصار «التوازن» ، ليس ، فى حقيقة الأمر ، عداء بين الشعوب العربية ،

ولا حتى بين الدول العربية ، وانما هو بين حكومات بعض البلدان العربية [٣٩ ، ص ١٤٥] .

ويعول الحصرى على العامل الاخلاقى المعنوى فى تدليل هذه التناقضات : «ان اول الواجبات التى تترتب على القوميين المخلصين ، هو السعى بكل جد ونشاط ، وراء ازالة هذه المنافسات من صدور الرؤساء والحكام» [٣٩ ، ص ١٤٧] . وكان يرى فى ذلك اولى مهام جامعة الدول العربية ، التى سرعان ما خابت آماله فيها . وفى ذلك يقول : «ولا أدرى أية فائدة ننتظر من هيئة ينقسم اعضاؤها الى معسكرين يتناصبان العداء من وراء الستار؟» [٣٩ ، ص ١٤٦] .

ويذهب الحصرى الى أن الجامعة قد ألحقت الضرر بالقومية العربية ، بدلا من ان تعمل لخيرها : «ان «جامعة الدول العربية» . . . قوبلت - فى بادىء الأمر - بحماسة شديدة فى جميع البلاد العربية ، وهذه الحماسة ساعدت مساعدة كبيرة على انتشار فكرة القومية العربية وازدهارها . الا أن الوقائع ، التى توالى بعد ذلك ، خيبت آمال الكثيرين من القوميين» [٢٢ ، ص ٣٠] . وهو يلخص مواقف الاوساط الاجتماعية العربية من الجامعة فى مطلع الخمسينات على النحو التالى : المناداة باصلاحها اصلاحا أساسيا فى اقرب وقت ، بحيث تكون آلة صالحة لخدمة القومية العربية خدمة حقيقية ؛ والدعوة الى حلها والعدول عنها نهائيا ؛ واقتراح الابقاء عليها فى وضعها الحالى انتظارا لسنوح فرص أكثر ملاءمة لاصلاحها جذريا . أما بالنسبة لتفسير اسباب ضعف الجامعة فيذكر الحصرى أن البعض يحملون مسئولية ذلك جميع الدول المشتركة بالجامعة ، وآخرين يحصرونها بقسم منها دون غيرها ، وثمة من يعتبر الأمانة العامة هى المسئولة الأولى . ولكن «أخطر هذه التيارات كلها ، وأبعدها عن سبيل الحق والصواب . . . هو الادعاء أن أعمال جامعة الدول العربية برهنت على بطلان فكرة القومية العربية» [٢٢ ، ص ٣٠] .

ويكرر الحصرى ، وفى أكثر من مناسبة ، أن من الخطأ المطابقة بين جامعة الدول العربية وبين المسيرة الوحدوية العربية ، ويؤكد على كونها جامعة للدول العربية لا جامعة عربية . فهذه الاخيرة لا تزال بمثابة «مثل أعلى ، تصبو اليه نفوس جميع

الذين يدركون معنى العروبة حق الإدراك . فيسوغ لكل باحث أن يقول عن جامعة الدول العربية الراهنة ما يشاء ، وأن ينتقد أعمالها وتصرفاتها ما وسعه الانتقاد . غير أنه لا يسوغ لأحد أن يتهم فكرة «الجامعة العربية» التي لم تخرج بعد الى عالم الوجود» [٢٢ ، ص ١٠٠] .

ونظرا لأن خيبة الآمال فى الجامعة قد اعطت زخما قويا للأمزجة الانعزالية فى اوساط المثقفين والى برود معين حيال فكرة الوحدة العربية [٢٢ ، ص ١٠٠] ، اضطر الحصرى ، بهدف اثبات كون «فكرة» الوحدة قابلة للحياة ، الى التراجع عن موضوعه النظرية فى «الرابطه المعنوية» التى تلف كافة ابناء الأمة واتفاقهم حول واجبات كل منهم ازاءها . ولذا راح يرفض رفضا قاطعا اعتبار اقامة جامعة الدول العربية واعمالها بداية لتحقيق فكرة الوحدة ، ليفسر موقفه هذا بالقول «أن جامعة الدول العربية ، التى تأسست بموجب الميثاق المعلوم ، لم تكن «جامعة عربية» ولا «جامعة للشعوب العربية» ، بل هى جامعة «للدول العربية» . فلا يجوز أن تعتبر ممثلة للأمة العربية» [٢٢ ، ص ٣٠-٣١] . وهكذا فان الحصرى ، الذى اقتنع بأن الدوائر الحاكمة تعوق مسيرة تلاحم البلدان العربية ، يتهم هذه الدوائر باللاوطنية واللاقومية ، وبكونها تعمل بما يتنافى و«المصالح الحقيقية» للشعوب العربية .

ويتضح هذا جليا فى مناقشة الحصرى لتعليقات مصطفى أمين ، مؤسس جريدة «اخبار اليوم» المصرية ، على مذكرة رئيس الوزراء السورى ناظم القدسى ، الذى دعا فى مطلع عام ١٩٥١ الى الشروع فى العمل لتحقيق الوحدة العربية . وقد وصف مصطفى أمين مشروع القدسى للتفتيش عن أشكال ناجعة للاتحاد بأنه حلم غير واقعى ، ويورد تدليلا على ذلك «تجربة حاسمة» ، هى تجربة جامعة الدول العربية . وينتقد الحصرى مثل هذه الطرح ، ليلقى المسئولية عن سلبية الجامعة على حكومات البلدان العربية . فالمسئولون ، الذين كانت بأيديهم مصائر الأمة ، وعهد اليهم بتنفيذ ميثاق الجامعة ، «تمسكوا بكل قواهم بالمواد التى كانت بمثابة خميرة الضعف ، وأهملوا المواد التى كانت بمثابة بذور الاصلاح» [٣٨ ، ص ١٥١] . وبما أن سياسة هذه الدوائر كانت متنافية مع مصالح الأمة العربية ، يلزم القول «ان تجربة الجامعة

العربية تدل دلالة قاطعة على وجوب تقوية الروابط وتوثيقها بكل الوسائل» [٣٨ ، ص ١٥٣] .

ويذهب الحصرى الى ان المسئولية عن سلبية الجامعة لا تقع فقط على عاتق ممثلى الدوائر الحاكمة ، بل وعلى الأمانة العامة للجامعة وجهازها . وهو ينوّه ، فى أكثر من مناسبة ، بضعف الأمانة ، ويشير خاصة الى سوء اختيار الأمين العام ، الذى شغل منصبه ، خلال السنين السبع الأولى ، السياسى المصرى عبد الرحمن عزام (ولكن الحصرى لم يحمل على عزام الاّ بعد أربع سنوات من ترك هذا لمنصبه عام ١٩٥٥ ، وذلك فى مجموعة «العروبة أولا» !) .

يؤكد الحصرى ان الاستاذ عزام لم يكن ليخفى قط شكه فى امكانية تحقيق أشكال فعالة من الوحدة ، ويرى أن مما له دلالة أن الأمين العام للجامعة هو من روّج فى اوساط الرأى العام القول ، الذى ينسبه الى سعد زغلول ، زعيم حزب الوفد المصرى ، حول الوحدة العربية - «إذا جمعت صفرا الى صفر ، الى صفر ، فستكون النتيجة صفرا» . ويعبر الحصرى عن أسفه من أن هذه الكلمة ، التى صدرت من بين شفقى سعد زغلول - على رواية عزام - منذ أكثر من ثلاثين عاما ، صارت تتردد على الألسن والاقلام فى اوائل الخمسينات ، وغالبا ما يستشهد بها بمناسبة الحديث عن قضايا جامعة الدول العربية ، والوحدة العربية عامة ، فانبرى لايضاح ضرر وجهة النظر المذكورة ، بما تعكسه من ازدياد الانتلجنسيا المصرية لشعبها ولباقى الشعوب العربية . ويختتم مفكرنا نقده بالقول : «علينا ، أولا ، أن نكف عن اعتبار انفسنا وشعوبنا أصفارا ، وعلينا ، ثانيا ، أن نؤمن بأن فى شعوبنا قوى كامنة هائلة يمكن أن تتحول الى قوى فاعلة وعلينا ، فى آخر الأمر ، أن نكف عن الاستشهاد بكلمة «جمع الاصفار الى الاصفار» ، فى قضايا القومية العربية ، ولو كانت الكلمة المذكورة من بنات افكار سعد زغلول الخالد» [٣٨ ، ص ٦٧] .

ان الهدف الرئيسى ، الذى ترمى اليه مثل هذه الاقوال ، هو - كما يبين الحصرى - تبرير فشل الأمانة العامة ، التى يترأسها الاستاذ عزام ، فى حل المهام الجدية الموكلة اليها . أما قول عزام «ان الأمانة العامة ما هى الا مرآة الدول العربية ، والاحوال التى

تشاهد فيها ما هي الاّ ما ينعكس عليها من أحوال البلاد العربية» [٣٨ ، ص ٦٨] ، فقد أثار انطبعا قويا في نفوس العديد من الشخصيات الاجتماعية والسياسية ، التي صارت تقتنع بتعذر اتخاذ اجراءات فعالة طالما لم تتغير احوال البلدان العربية .
ويأخذ الحصرى على عزام كونه كان بعيدا كل البعد عن تفهم مهام الأمانة العامة . فبدلا من أن تكون «ماكينه تحريك وتوجيه وتنظيم وتنسيق» على طريق الوحدة اقتصرت الأمانة على دور «المرآة السلبية» .

ويذكر الحصرى أمثلة ، تبين أن الأمانة العامة هي التي تتحمل مسئولية الفشل في نشاطها ، وأنها أقدمت على أعمال ، تخالف صريحا اقتراحات ومقررات ممثلي الدول العربية [٣٨ ، ص ٧٠-٧٢] .

ويعبر فيلسوفنا عن قناعته العميقة بأنه توفرت للأمانة العامة كل شروط النجاح ، فلم يكن يقيد عزاما شيء من قيود الماضي ولا تقليد من التقاليد الموروثة ، وكانت بين يديه «موارد مالية كبيرة» و«وسائل مادية ومعنوية» ، «لم يتوافر مثلها لأى رجل من رجال السياسة العربية» . ومع ذلك ، فبدلا من تنظيم جهاز فعال وعصرى ، «أسس عزام ادارة من أسوأ الادارات التي عرفتها في مختلف البلاد العربية التي قدر لى أن أعمل بها ، ووضع تقاليد مالية من أسخف ما يمكن أن يخطر على البال» [٣٨ ، ص ٧٢] .
ويرى الحصرى أن العيب الرئيسى في عمل الجامعة هو تركيزها على القضايا السياسية وتجاهلها لباقي الميادين ، من ثقافية وايدولوجية وغيرها .

وهكذا يخلص الحصرى ، في ضوء تحليله 'لأولى تجارب تحقيق فكرة الوحدة في اطار منظمة للدول العربية ، الى القول بأن الحكومات ، التي تمثل الفئات الاقطاعية والبرجوازية ، عاجزة عن التوصل الى تنسيق فعال بين جهود الدول العربية ، حتى ولا ترغب في ذلك ، برغم كل بياناتها وتصريحاتها . ومن هنا راح فيلسوف العروبة يربط آفاق الوحدة بالانظمة الثورية المعادية للامبريالية ، وخاصة نظامى مصر وسورية .

* * *

يؤكد الحصرى على الاهمية الكبيرة لثورة ١٩٥٢ فى مصر ، ويرى فيها عاملا قويا فى ايقاظ المشاعر القومية لدى المصريين [٤٢ ، ص ٥٣] . وهو يذهب الى ان النتيجة الطبيعية لتطور هذه الثورة ، التى ربطت العروبة بسياسة البلدان التقدمية فى المشرق العربى ، كان قيام الجمهورية العربية المتحدة عام ١٩٥٨ . وهو يذكر ، فى معرض الحديث عن الوحدة ، ان بعض القوميين كان يرون ان اتحاد سورية مع العراق كان اكثر «طبيعية» من اتحادها مع مصر ، فيرد على هذا الرأى بالقول : «انى لا اقيس درجة السهولة [فى الاتحاد] بطول الحدود المشتركة ، كما لا اقدر مبلغ هذا الاحتمال بحجم المبادلات التجارية ، بل اعتقد ان هناك امرا ، اهم من كل ذلك فى هذا المضممار . هذا الامر هو : مبلغ التشبع بروح القومية العربية ، ومبلغ الاستعداد للعمل وللتضحية فى هذا السبيل» [٤٢ ، ص ٥٠] .

وقد اعترف الحصرى مرارا بأنه ، شيمة غيره من القوميين ، كان يخطئ فى تخميناته وتوقعاته حول اتجاه الوحدة ، فكان يظن انها ستتم ، اول الامر ، بين سورية والعراق . وهو يعتبر ان السبب الرئيسى فى سير الاحداث باتجاه مغاير لما كان متوقعا فى فترة ما بين الحربين العالميتين ، انما هو التغير الجذرى فى اوضاع العراق .

كانت توقعات الحصرى من قبل تقوم - كما يذكر هو نفسه - على واقعة ان العراق كانت فى الثلاثينات الدولة العربية الوحيدة التى تقول بالعروبة وتعمل لها (رغم معرفته بان اهالى سورية وفلسطين كانوا عندئذ اعمق ايمانا بالعروبة ، واشد توقانا للوحدة العربية ، غير انهم كانوا محرومين من دولة وطنية ، وخاضعين لحكم الاجنبى) . ولكن الآمال ، المعلقة على العراق فى لعب الدور القيادى فى العمل للوحدة ، بدأت تضعف ، لاسيما بعد موت الملك فيصل ، ومن ثم الملك غازى ، ومنذ تولى وصاية العرش الامير المرتد عبد الاله ، حيث راحت سياسة العراق تتردد وتتذبذب ، حتى انجلت - بعد احداث سنة ١٩٤١ عندما رجع نورى السعيد والامير عبد الاله ، بعد هروبهما الى الاردن ، الى العرش بمساعدة الجيوش البريطانية - عن رجعية صريحة فى ميدانى القومية والاستقلال . ومن ثم جاء «حلف بغداد» ، الذى وقع عام

١٩٥٥ ، نتيجة طبيعية لسياسة الحكومة التي صارت «تتنكر للفكرة العربية ، وتخلق النوادي القومية ، وتعتقل القوميين ، وتجرد المناهج الدراسية من الابحاث التي تذكي روح الوطنية والقومية» [٤٢ ، ص ٥٠] .

وفي سورية ايضا تغيرت الامور جذريا فيما يخص آفاق الوحدة مع العراق . فاذا كان حزب الشعب ، ومن ثم حزب الكتلة الوطنية ، حتى وسائر الاحزاب القومية في سورية ، تؤيد بحماس ، في المراحل الاولى من النضال في سبيل الاستقلال ، فكرة الاتحاد مع العراق ، فانه تبين لها ، فيما بعد ، «ان ما تصبو اليه الحكومة العراقية لم يكن توحيد البلدين لخدمة العروبة ، بل انما كان خلق عرش لعبد الاله» [٤٢ ، ص ٥٦] . ويؤكد الحصري ان وعى القوميين في سورية لمصالح بلادهم الموضوعية بعد نيل الاستقلال عام ١٩٤٦ ، ووضع مادة في الدستور تنص على ان الشعب السوري جزء من الامة العربية ، قد دفعت بهم للبحث عن اللقاء مع القوى الاكثر ثورية وتقدمية في العالم العربي . وفي طليعة هذه القوى آنذاك كانت - كما يقول الحصري - مصر بعد ثورة ١٩٥٢ ، التي «حررت البلاد من عهود الفساد والخموس والاستسلام ، وقيضت لها زعيما شابا ، يتوق الى الاصلاح ويؤمن بالعروبة ، ويعمل بروح ثورية» [٤٢ ، ص ٥٣] .

وبين العوامل الرئيسية ، التي قرّبت بين مصر وسورية ، يبرز الحصري - الى جانب وحدة اللغة والثقافة - استقلال السياسة الخارجية («كلاهما استقل استقلالاً تاماً لا شائبة فيه ، ولا يرتبط باية معاهدة تحد من استقلاله وسيادته») ، وتشابه نظام الادارة القائم على «الحكم الجمهوري» ، ووحدة التاريخ في عهود عديدة وطويلة (ايام الدولة الايوبية ، وطوال عهد دولة المماليك ، فضلا عن العهود ، التي كان خلالها القطران داخل نطاق وحدات اوسع منهما) [٤٢ ، ص ٤٨-٤٩] . والحصري ، الذي يقدر على التقدير كل خطوة على طريق توحيد القوى التقدمية ، يشن ، في الوقت ذاته ، هجوما عنيفا على «اتحاديين» العراق المتظاهرين بالدعوة الى الامة العربية ، وخاصة على زعيمهم نوري السعيد ، والذين «بدلوا جهودا متوالية في سبيل اجتذاب سورية الى العراق» [٤٢ ، ص ٥١] ، واقاموا - في مواجهة قيام الجمهورية العربية المتحدة - ما

دعى «الاتحاد العربى الهاشمى» ، الذى ضم العراق والاردن . وفى ذلك كتب الحصرى يقول : «كنت اعرف - كما كان يعرفه الكثيرون - ان فى العراق جماعة من الساسة والكتاب ، الذين لا يؤمنون بوحدة الامة العربية ، ومع ذلك يتظاهرون بالدعوة اليها ، ليجذبوا الشبان القوميين الى جانبهم ثم يوجهوهم الوجهة التى تتطلبها سياستهم . كما كنت اعرف ان سلوك هؤلاء اساء كثيرا الى سمعة «الفكرة القومية» فى العراق ، وألحق بها اضرارا فادحة جدا» [٤٢ ، ص ٦١] .

ثم ان اول تجربة عملية للاتحاد بين الدول العربية ، وهى التجربة التى حاول الحصرى تحليلها فى آخر اعماله النظرية «الاقليمية : جذورها وبذورها» ، قد اقنعته بأن معارضة الوحدة لا تأتى فقط من تنافس الحكام والقادة ، كما كان يظن من قبل - فى دراسته لتجربة جامعة الدول العربية . فقد صار يعترف بان لمناوئة الوحدة مع مصر قاعدتها الاجتماعية الواسعة ، فيكرس فصلا كاملا فى مؤلفه لعرض «نماذج من التفكير الضال والمضلل» ، حيث يحلل اسباب امتعاض مختلف فئات المثقفين والبرجوازية الصغيرة من ممارسات عهد الوحدة . وكان بين اولئك المتذمرين الاساتذة ، الذين حرهم مجيء الاساتذة المصريين من الساعات الاضافية والاجور الاضافية (مع ان تكليف المعلمين بتدريس ساعات اضافية - علاوة على نصابهم النظامى هو - كما يؤكد الحصرى - من الامور التى تعوق حسن سير التعليم ، وينبغى عدم اللجوء اليه الا عند الضرورة القصوى) [٣٠ ، ص ١٦٨] ؛ وكان بينهم صغار التجار ، الذين اساءهم احتكار المصريين لتوزيع البوتوغاز (رغم ان ميدان التجارة ، كما يذكر الحصرى ، «قلما يخلو من اعمال الاحتكار والمحتكرين» ، ولذا فان «ما يجب استغرابه واستنكاره فى هذا المضممار هو ان تلصق مثل هذه الاعمال والمحاولات بـ«الوحدة»» [٣٠ ، ص ١٥٩] ؛ كما وكان بينهم المحامون ، الذين «قطعت ارزاقهم» من جراء اقامة «لجان مصالحة» تابعة «للاتحاد القومى» ، فصار الكثيرون من اصحاب الدعاوى يحلّون قضاياهم فى هذه اللجان ولا يلجؤون الى المحاكم . ويعلق الحصرى على سخط المحامين فيقول : «اما ادخال ذلك فى عداد «السيئات» بحجة انه يقلل ارباح طائفة من المحامين . . .

دون الالتفات الى الخدمات الثمينة التي يقدمها الى الالوف المؤلفة من المواطنين الآخرين فيجب ان يعتبر من ابرز امثلة الضلال واقصى درجات التضليل» [٣٠ ، ١٦٢] .

ان اعتراف الحصرى بصدور معارضة الفئات المذكورة للوحدة عن «شدة انانية البعض ، وسذاجة تفكير البعض الآخر ، بجانب قلة اهتمام الكثيرين بالصالح العام ، وضعف التربية السياسية بين المثقفين» [٣٠ ، ص ١٥٧] ، انما يدل على اقتراب مفكرنا من القول بعدم تجانس الانتلجنسيا . فاذا كان من قبل يرى في المثقفين عامة طليعة الامة ، ويعتبرهم اقدر فئاتها على ادراك هدف الوحدة ، فقد اقتنع الآن بان بعض جماعات الانتلجنسيا تتضامن مع البرجوازية ، التي دفعت سورية - كما يؤكد - نحو الانفصال بعد قرارات التأميم [٣٠ ، ص ٣٩] . وهكذا فان الواقع قد دفع بالحصرى نحو فكرة طبقية الانتلجنسيا ، وان كانت لاتزال غامضة ومشوشة في ذهنه (فيتصور هذه الطبقية لونا من «قلة الاهتمام بالصالح العام») . ولكن تأويله المثالي والذاتى لمواقف الانتلجنسيا جعله ينصب غياب «الجهود التوضيحية» عاملا رئيسيا فيها .

ان الواقع السياسى قد حفز الحصرى على ادخال تعديلات جديدة على انشاءاته النظرية ايضا . وهذا يخص ، فى المقام الاول ، نظرية الدولة العربية الموحدة ، التي تجسد ، عنده ، انتصار «الروح القومية» والاتساق الاجتماعى . فهو يذكر ان خيبة الامل فى تجربة الوحدة غالبا ما جاءت بسبب سوء استخدام السلطة ، الذي كان قائما حتى قبل الوحدة ، ليوكد على «السذاجة السياسية» للتصورات الوردية المثالية عن الوحدة : «كان ينتظر من الوحدة ان تأتى بمعجزة ، كأنها تملك عصا سحرية ، تستطيع ان تغير كل الاحوال وتصلح كل الامور فى حملة واحدة ، فتحقق ما عجزت عن تحقيقه ارقى بلاد العالم - المدينة الفاضلة التي يسود فى جميع ارجائها العدل المطلق والخير العميم» [٣٠ ، ص ١٥٦] .

وبين الامور النوعية الجديدة ، التي تميز آخر اعمال الحصرى النظرية ، ينبغى ايضا ابراز ملاحظاته حول اسباب تذبذب الاحزاب السياسية ، التي يحمل قيادتها المسئولية الاساسية عن الانفصال . وهو يربط ذلك بعدم نضج البنى الاجتماعية

والسياسية [٣٠ ، ص ٢٤٧] . فيعترف ، على هذا النحو ، بتأثير العامل الموضوعي في سياسة الاحزاب . ومع ذلك فان الحصرى يركز ، كعادته ، على دراسة العوامل الذاتية ، بحيث يرى ان السبب الرئيسى لنجاح الاستعمار واعوانه فى ضرب الوحدة معتمدين فى المقام الاول على «الاسلحة النفسية» ، واهمها واطرها «اشاعة الاكاذيب والمفتريات» ، هو ان القوميين من الحزبيين فى سورية لم ينشطوا فى التصدى لهذه الاشاعات وتفنيدها [٣٠ ، ص ٩٤] . ولذا فان تحليله لم يمسّ جوهر ممارسة واساليب التوحيد ، التى سمحت للبرجوازية المصرية بالاستيلاء على مواقع هامة فى اقتصاد الاقليم السورى ايضا . صحيح انه ينوه عرضا بالدور الحاسم ، الذى لعبته البرجوازية السورية فى الانفصال ، ولكنه يغض النظر عن واقعة ان ذلك الموقف كان رد فعل على اعمال البرجوازية المصرية الكبيرة التى كانت تنظر الى الوحدة مع سورية على انها مجرد سبيل لغزو السوق السورية وللهيمنة على الاقتصاد السورى [٨٩ ، ص ٤٢٣] .

ان الحصرى ، الذى يبالغ بدور العامل الذاتى فى تحليله لتجربة الجمهورية العربية المتحدة (التأكيد على نشاط الاحزاب فى سورية) ، ويتجاهل فعل العوامل الموضوعية ، يقف كلية الى جانب قيادة دولة الوحدة ، ويركز نقده على قيادات تلك الاحزاب . ففي الفصل المعنون «خطاب الى صلاح البيطار» يتهم البيطار وباقى القياديين ، الذين نشروا فى الجرائد البيروتية فى ٤ حزيران (يونيو) ١٩٦٢ بيانا حول الانفصال ، بأنهم يحصرون الاخطاء والانحرافات فى جهة واحدة ، ويعزونها الى «الحكم الفردى والتسلط الاقليمى» ، دون ان يشيروا ، ولو اشارة عابرة ، الى اخطاء وانحرافات رجال السياسة فى سورية ، بمن فيهم هؤلاء القادة انفسهم [٣٠ ص ٩٤] . وهو يطور هذه الفكرة فى فصل «احاديث الاخطاء» ، حيث يحاول التقليل من شأن اخطاء قيادة الجمهورية العربية المتحدة ، فيؤكد «ان الطريق الى الصواب مرسوم ومرصوف بالاخطاء فى معظم الاحوال» ، وانه لو صارت اخطاء الحكومات سببا لقيام الحركات الانفصالية لتفككت اوصال الدول ولما بقى على وجه الارض دولة واحدة . ان لب الامر ، فى رأيه ، ليس الاخطاء نفسها ، وانما كيفية النظر اليها ، واستخلاص الدروس منها

[٣٠ ، ص ١٢٠] . وهنا يمتدح مفكرنا فى جمال عبد الناصر «إخلاصه وصراحته» و«شجاعته المعنوية» التى عبر عنها فى خطاب النقد الذاتى فى ١٦ تشرين الاول - اكتوبر عام ١٩٦١ . وهو يسوق نص الخطاب كاملا ، ليطرحه فى مجابهة مواقف القياديين المذكورين ، المصريين على عدائهم لعبد الناصر . ويؤكد الحصرى ان هؤلاء القياديين قد تنكروا لمنطلقاتهم الفكرية وتوجهاتهم الايدولوجية السابقة ، فصاروا يتجاهلون ما سبق ان اشار اليه اواخر عام ١٩٥٦ ميشيل عفلق نفسه فى كتابه «معركة المصير الواحد» من «قفزة تاريخية ، حققها عبد الناصر فى حياة الاممة العربية» [٣٠ ، ص ٢٤٩] .

ويتوقف الحصرى بهذه المناسبة لانتقاد اعمال ميشيل عفلق النظرية . وهو يؤكد ان هذه الاعمال طافحة بالاطفاء الفكرية والعلمية [٣٠ ص ١٨٢] ومشبعة «بالغرور والمباهاة» [٣٠ ، ص ١٨٤] ، وان ما جاء فيها حول يد «القدر» و«حق الامر والكلام» «يشبه - الى حد كبير - مزاعم ملوك القرون الوسطى الذين كانوا يدعون ان لهم «حق الامر والنهى والحكم والسلطان بتفويض من الله» [٣٠ ص ١٨٥] . وينوء الحصرى بغيبية وضبابية مفهوم «القدر» ، الذى يشغل مكانة محورية لدى عفلق : فهو «المثل الاعلى الذى تنشده الانسانية ثم «يخرج عنا ويأمرنا» مع ان فكرته «ليست شيئا بسيطا لكى نقرر عدم وجودها او وجودها» [٣٠ ، ص ٢١٤] . وهو يجد نفس هذا «الغوص فى دياجير المجردات الغيبية» ، و«التخلي عن مناحى التفكير العلمى» فى فهم عفلق للاشتراكية وللديمقراطية . فهو يورد تعريفه للاشتراكية - «اذا سئلت عن تعريف للاشتراكية ، فلن انشده فى كتب ماركس ولينين وانما اجيب : «انها دين الحياة ، وظفر الحياة على الموت .» - فهى بفتحها باب العمل امام الجميع ، وسماحها لكل مواهب البشر وفضائلهم ان تفتح وتنطلق وتستخدم ، تحفظ ملك الحياة للحياة ، ولا تبقى للموت الا اللحم الجاف والعظام النخرة» - فيصفه بانه مثال بالغ الدلالة على «التفكير المجرد ، الذى يحلوق فى سماء الغموض على اجنحة من الالفاظ الجوفاء» [٣٠ ، ص ٢١٥] .

وجدير بالذكر ان الحصرى لا يكتفى ، فى تتبعه لمفهوم «القومية العربية» عند عفلق ، بملاحظات نقدية مقتضبة ، وانما

يتعداها الى تعليقات مسهبة ، تتناقض احيانا مع طروحاته هو نفسه . فهو يأخذ على عفلق قلة العناية ببحث فكرة القومية العربية ووحدة الامة العربية ، ويرى ان اهم الاسباب فى ذلك هو «زعمه بان الفكرة القومية من البديهيّات التى لا تحتاج الى دليل وبرهان وانها مغروسة فى اعماق كل انسان عربى» [٣٠ ، ص ١٩٣] . كما وينوه بخطأ قول عفلق بان الجدل الذى يقوم حول الوحدة هو «من آثار الاستعمار والجهل والانحطاط» ، فيرد معترضا : «كيف يجوز لنا ان نعتبر هذه الوحدة من الامور البديهية ، مع اننا نعرف - كما يعرف الجميع - ان الملايين من الناس لم يسلموا بها قبلا ، ومئات الآلاف منهم لا يزالون بعيدين عن التسليم بها الى الآن ؟» [٣٠ ، ص ١٩٣] . وينعت الحصرى باللاعلمية ايضا فهم عفلق للقومية بانها «تذكر حى» ، ويشير الى انه فى ظروف البلدان العربية ، التى لا تزال حديثة العهد فى تحررها من النير التركى ومن ثم الاستعمار الاوروبى ، قد تدفع «الذكريات» بالكثيرين بعيدا عن القومية العربية ، وتوجههم شطر الرابطة الاسلامية والنزعة الاقليمية [٣٠ ، ص ١٩٧] .

على هذا النحو يبرهن الحصرى على ان غرس العروبة («الايمان الجديد») متعذر الا من خلال العمل الايديولوجى الهادف الذى ينيط به اهمية سياسية بالغة ، ليبين ، فى ضوء ذلك ، تهافت عدد من طروحات عفلق ، التى تشبه ، والى حد كبير ، بعض انشاءاته النظرية (قوله بطبيعية وحتمية انتصار «فكرة القومية» ، و«بالذكريات التاريخية» كواحد من اسس القومية) .

الفصل الرابع

نحو رؤية جديدة للتاريخ والمجتمع والثقافة

لم يشغل الحصرى بالقضايا التاريخية والاجتماعية اشتغال العالم المتخصص او الاكاديمى المحترف ، وان كان لبعض اعماله ، مثل «البلاد العربية والدولة العثمانية» ، اهمية تاريخية كبيرة بحد ذاتها . فلقد جاء اهتمامه بالمشكلات التاريخية والاجتماعية والثقافية والتربوية منحى من مناحى البرهان على نظريته فى الامة والقومية ورؤيته للمسيرة الوجدوية العربية .

فى اهمية التاريخ ومنهجيته

ان الحصرى ، الذى يصور التاريخ القومى بمثابة «وعى الامة وشعورها» ، يخطط بنشر المعارف التاريخية دورا بالغ الاهمية فى التربية الوطنية والقومية للجيل الناشئ ، وفى تدعيم المسيرة الوجدوية وتوطيدها . لقد كان يؤكد دوما «ان امجاد الماضى من اهم عوامل الامل ودوافع الايمان بالمستقبل» ، ليطرح ضرورة كتابة التاريخ العربى «على نمط جديد» ، فى ضوء «النزعة القومية» [١٩ ، ج ١ ، ص ١٠٤ ، ١٠٦] .

ويربط الحصرى هذه الضرورة بواقع ان العديد من الكتاب العرب المعاصرين ، المتأثرين بالنظرات الشائعة فى الادبيات العلمية الغربية ، ينتهون الى الحكم : «نحن ساميون ، ليس لنا قابلية الابتكار والافتكار والارتقاء مثل الآريين» [١٩ ، ج ١ ، ص ١٠٥] . ويدلل فليسوفنا على لا علمية آراء كهذه ، ويبين ان المدخل المطلوب فى كتابة التاريخ العربى انما ينطوى على الاخذ بالمناهج والطرق العلمية المعاصرة ، وعلى الاهتداء بالمصالح القومية . ويقتضى هذا التخلى عن الاسلوب التقليدى القديم

للكتابات التاريخية العربية ، من جهة ، والابتعاد عما تتسم به
الادبيات التاريخية الغربية من تعصب ضد العرب ، من جهة ثانية .
وهو يذهب الى ان سطحية الطريقة الوصفية ، التي تعرض التاريخ
العربي «كتاريخ للخلفاء والملوك» ، وتقتصر على بسط سير
حياتهم ، انما تشكل عائقا جديا على طريق التقييم الصحيح للتاريخ
القومي . فعند ذكر تراجم العلماء والادباء لا تهتم الكتابات العربية
- خلافا لمثيلاتها الغربية - بالخدمات التي اسدوها الى ثقافة بلادهم
وحضارة العالم ، وانما تعنى باصل هؤلاء ونسبهم ، وبكون الكثيرين
منهم من اصل غير عربي ، مع «ان المهم هو البيئة والمربي
والثقافة ، لا الدم والاصل والنسب . . . ولو اردت ان اخذ حذو
كتبنا في هذا المضمار ، لاستطعت ان اجد في تواريخ الامم الغربية
عشرات من العظماء الذين كانوا من نسب اجنبي بكل تأكيد ،
ومئات من الذين كانوا مجهولي الاصل تماما» [١٩] ، ج ١ ، ص
١٠٦ .

ويرى فيلسوف العروبة انه لا يقل محدودية عن هؤلاء اولئك
«الغربيون» ، الذين لم يتفهموا ضرورة النظرة النقدية الى الادبيات
التاريخية الاوروبية . فالحصري ، الذي يدعو الى الاخذ من
الاوروبيين مناهجهم العصرية دون استنتاجاتهم ، يعنى على الدوام
بفضح الجوهر الرجعي للنظريات العنصرية ، المدعوة لتبرير
سيطرة الدول الامبريالية على المستعمرات . وكمثال على استعارة
الباحثين العرب لمثل هذه النظريات ، دون وعي منهم لاهدافها
الواقعية وظروف نشوئها ، يورد الحصري كتاب الدكتور جمال
حمدان ، الاستاذ بجامعة القاهرة - «دراسات في العالم العربي» .
ويؤكد الحصري ان المؤلف ، حين يسمى الشرق الاوسط «منطقة
ارتطام قوى البر والبحر» ويتحدث عن «الاستراتيجية الشرق
اوسطية» للبلدان العربية ، انما يكرر ما قاله عالم الجغرافيا
الانكليزي ، السير هالفورد ماكيندر ، الذي كان له دوره في
رسم السياسة الخارجية البريطانية في اواخر القرن التاسع عشر ،
اي في المرحلة ، التي يعتبرها الحصري مرحلة التنافس بين بريطانيا
البحرية وروسيا البرية [٤٢] ، ص ٢٤٥-٢٥٠ .

ويستعرض الحصري ، في سياق التدليل على صحة رايه في
خطأ «الثقة العمياء» بمؤلفات الباحثين الغربيين ، مؤلف المؤرخ

البلجيكي جال بيرن «التيارات العظيمة لتاريخ العالم» ، الصادر في اعوام ١٩٤٤-١٩٥٦ في سبعة مجلدات . وهو يورد هنا العديد من الامثلة على الاخطاء والاغلاط ، التي وقع فيها المؤلف عند بحثه لتاريخ البلدان العربية الحديث ، والتي جاءت ، في الكثير منها متعمدة ، ووليدة تحيز معاد للعرب . ومن ذلك تقييم بيرن للثورة المصرية عام ١٩٥٢ وخلعها للملك فاروق ، اذ يزعم «ان الغناء الملكية في القاهرة قد وسّع وعمّق الهوة المحفورة بين مصر وبين العالم الغربى» ، بحيث «لـم تعد العلاقات مع مصر تعرض منظرا سياسيا ، فصارت تصطدم بالقومية والصوفية الاسلامية» (ج ٧ ، ص ٦٧٦) ؛ وعدم تقديره التقدير الكافى للفرق بين حركة الوحدة العربية وبين حركة الوحدة الاسلامية ؛ وتصويره لبنان بلدا غير عربى ، «لان المسيحيين والمسلمين متساوون فيه» [٤٢ ، ص ١٩٦-٢٠٥] .

ويدعو الحصرى الى الاخذ بعين الاعتبار ان الدراسات والكتابات التاريخية تأتى ، كقاعدة عامة ، من زاوية ، رسمتها الاهداف السياسية ، التي تعبر عن المصالح الملموسة للبلد المعنى ، وان معظم المؤلفين الغربيين ، حتى اكثرهم بروزا وتضلعا ، يقيسون مشاكل بلدانهم بمقاييس مغايرة تماما للمقاييس التي يستخدمونها فى تقييم قضايا الآخرين . ولذا ينبغى ، عند تقييم هذه الوقائع او تلك ، مقارنة المصادر والادبيات ، التي تعكس آراء الاطراف المختلفة ، فلا يصح تصديق ما يكتبه الغربيون [٣٦ ، ص ٩٨] . ويرى الحصرى ان شيئا من التحيز والالتزام والذاتية لدى الدارسين فى تقييمهم للاحداث التاريخية هو امر لا مناص عنه ، «وان شأن المؤرخين فى هذا المضمار لا يختلف كثيرا عن شأن الفنانين . . . فانهم يستطيعون ان يصوروا القضايا التاريخية باشكل مختلفة ، عن طريق اصطفاء الوقائع وجمعها ومزجها وعرضها باشكل شتى ؛ ويستطيعون ان يصوروا القضية الواحدة بمظاهر مختلفة ، يترك كل واحد منها فى النفوس اثرا يختلف عن آثار غيرها» [٢٥ ، ص ٥٧-٥٨] . وهو يبين الذاتية فى تقييم الاحداث فى ضوء مثال ، اخذه من الادبيات المعاصرة ، هو ردود الفعل المتعارضة على فشل محاولة اغتيال السلطان العثمانى عبد الحميد (عام ١٩٠٥) : الشاعر المصرى احمد شوقى كتب قصيدة ،

يهنىء فيها السلطان بالسلامة ويشيد بمناقبه ، اما الشاعر التركي توفيق فكرت فقد عبر عن اسفه لافاق المحاولة [٣٦ ، ص ٧٩-٩٨] .

ان نظرة الحصرى الى الحزبية فى الكتابات التاريخية ليست الا واحدة من نظرات صحيحة الى العملية التاريخية ودراستها ، جاءت مبعثرة ومتناثرة فى شتى اعماله بحيث لا تشكل رؤية متكاملة ومنهجية متسقة ، ولكن ثمة نقاطا مشتركة بينها وبين الفهم المادى للتاريخ ، وان كان صاحبها لم يأخذ به . وقد رأينا اعلاه بعضا من ذلك ، كما ستصادفنا الوان منه ادناه . اما هنا فسنكتفى بتسجيل عدد من هذه النقاط .

وبادىء ذى بدء يجدر التنويه بتأكيد مفكرنا على وحدة التاريخ العالمى . ففى مقالة «الشرق والشرقيون» يرفض التقسيم التعسفى للعالم الى «شرق» و«غرب» لكل منهما خصائصه السرمدية ، فالشرق زراعى ، روحانى ، ميال الى الاستبداد ، والغرب صناعى ، مادى ، تواق الى الحرية [٢٩ ، ص ١٢٠-١٣٠] . وراح الحصرى ، من هذا المنطلق ، يفنّد طروحات الدكتور حسين مؤنس الواردة فى مقالته «العرب وماضيهم» (نشرت فى مجلة «الثقافة» القاهرية عام ١٩٥١) ، والى تردّد «تقطع» التاريخ العربى الاسلامى الى «جمود» العقلية الآسيوية عامة ، خلافا لـ «العقلية الغربية» ، ولوقائع «التاريخ الغربى» . وهو يخلص من مناقشة هذه الطروحات الى القول : «ان تحليل الوقائع التاريخية بخصائص القارات لهو من التعليقات البدائية ، السطحية . . . فالتجدد او الجمود ، التطور السريع او البطىء ، التغير التدريجى او الفجائى . . . لم يكن من خصائص امة من الامم ولا قارة من القارات ، انما كان ذلك من الحالات التى تعترى بعض الامم ، فى بعض الاطوار من حياتها ، على اختلاف الاصول التى تنحدر منها ، وعلى اختلاف القارات التى تنتسب اليها» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٨٨] . وعلى نحو مماثل يبين الحصرى تهاافت الدعوى القائلة بان «غريزة الاحساس بالمستقبل» مفقودة فى نفوس العرب والشرقيين ، ومتأصلة فى نفوس الغربيين [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٩١-٢٠٦] .

ويتصل بذلك رفض مفكرنا لمختلف الوان الحتمية الجغرافية . فهو يؤكد مرارا وتكرارا «ان قول القائلين بان «الجغرافيا» توجه

التاريخ» ، او «البيئة الطبيعية تتحكم فى مصائر الشعوب» ، قول خاطئ ، لا يستند الى اى اساس علمى [٤٢ ، ص ٣٦٢ ؛ ٣٩ ، ص ١٧٩] .

وينوه الحصرى بالاختلاف النوعى بين الطبيعة والمجتمع ، ليبين خلل النظر الى التاريخ ومسيرته من نفس زاوية النظر الى الطبيعة واحداثها . فهو يذكر ، فى معرض الرد على دعاة «التدرج فى التجديد» الاجتماعى واستنادهم الى ان «الطبيعة لا تقفز» ، واتخاذهم ذلك - كما يقول - حجة «لتبرير نزعة المحافظة ، ولشجب روح الثورة والانقلاب فى الحياة الاجتماعية» : «ان قياس الحوادث الاجتماعية على الحوادث الطبيعية على الاطلاق والزعم بان ما يصح فى احداها يصح فى الاخرى ايضا فى كل الاحيان ، مما لا يستند على اساس علمى صحيح ابدا» [٢٥ ، ص ٢٢] . ومن هنا راح مفكرنا يؤكد لا على التقدم فى التاريخ فقط ، بل وعلى كون هذا التقدم يحدث على شكل قفزات ثورية ، وانبرى يحث على التجديد الثورى : «التجديد فى كل شىء : . . . فى كل مكان . . . فى كل زمان . . .» [٣٩ ، ص ٦٧] .

واذا كان المجتمع يتطور ، والتاريخ يتقدم ، كان لا بد من اعتماد النظرة التاريخية فى تقييم احداث التاريخ ورجالاته : «ان لكل دور احكاما ، ولكل جيل خصائص ؛ فحكمنا على كل دور من ادوار التاريخ يجب ان يكون حكما نسبيا ، بالنسبة الى الظروف المحيطة ، وليس بالقياس الى درجة حضارتنا هذه ؛ كما ان حكمنا على رجل من رجال التاريخ يجب ان يعتبر بأحكام زمانه وخصائص جيله ، فلا نقيس احواله على مقاييس الاجيال التى اتت من بعده» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٠٨] .

ولكن الحصرى ، الذى يرفض المبالغة فى قياس الاحداث التاريخية على الظواهر الطبيعية ، يؤكد على تشابه الطبيعة والمجتمع من زاوية خضوعهما لقوانين موضوعية ، غير مرهونة بوعى الناس وارادتهم : «فللطبيعة احكام ، لا تخضع لمشية الاشخاص ، ولا تتأثر بالدعايات التى تقوم لها او عليها ؛ وللطبيعة الاجتماعية ايضا سنن ، تسير عليها غير آبهة بالاضرار او المنافع التى تنجم عنها» [٣٤ ، ص ٢١] . واهم هذه القوانين ، التى تحتكم الطبيعة والتاريخ على السواء ، هو قانون السببية ، «ذلك لان الحادثات

الاجتماعية لا تتجلى وتتوالى بصورة كيفية واعتباطية - كما قد يبدو في الوهلة الاولى - ؛ ولكنها تتجلى وتتوالى بترتيب معين ، وفقا لمبدأ «السببية» ، مثل سائر الحوادث الطبيعية» [٢٦ ، ص ٩] .

غير ان القول بالسببية في التاريخ ، والتأكيد عليها ، يتعارض مع تفسير الاحداث التاريخية وفقا لقاعدة «Post hoc, ergo propter hoc» («بعده ، اذن بسببه») ، التي تجعل من التسلسل الزمني ارتباطا سببيا . ويرفض الحصرى هذا التفسير في تفنيده لـ «اسطورة» تأثير الحملة الفرنسية في النهضة المصرية . يرى مفكرنا ان القضية لا تتعدى التأكيد «ان النهضة المصرية حدثت بعد الحملة الفرنسية» ، ولكن «من المعلوم - كما يقول - ان حدوث حادثتين في وقت واحد ، او في اوقات متقاربة متتالية ، لا يكون مبررا للحكم بان احدى الحادثتين كانت من العوامل والمسببات التي اوجدت الاخرى» ، والا امكن لزاعم ان يزعم «ان صياح الديك هو السبب الموجب لشروق الشمس» [٢٥ ، ص ١١٥-١١٦] .

ويعارض الحصرى النظرة المثالية الذاتية والارادية الى دور «الرجال العظام» والجماهير في التاريخ . ففي نقاشه لمصطفى امين ، الذي اناط تحقيق الوحدة العربية بظهور «قائد زعيم» ، «يحول الاحلام الى حقائق» ، وهو ، وحده ، «القادر على انشاء الدولة الكبرى» ، يقول الحصرى : «واما انا ، فاعتقد ان الرجال العظام - والقادة الزعماء - لا يظهرون عفوا ، وانما ينشأون نتيجة اختمار شعبي عميق ، ويستندون الى القوى الكامنة في الشعب ، ويستفيدون من الظروف الملائمة للقيادة والزعامة . . . فلا يجوز لنا ان نتقاعس عن العمل - انتظارا لظهور «الرجل العظيم» ، الذي يصفه لنا مصطفى امين» [٣٨ ، ص ١٥٨] .

ويرفض مفكرنا النظرات الجبرية الغيبية التي ترد الاحداث التاريخية الى «مشيئة الرب» [٢٢ ، ص ١٢٩] او «حكم الاقدار» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٦٨ ، ١٩٤] . وقد كان موقفه هذا نتيجة طبيعية لرؤيته العلمانية العامة ، ويتفق تمام الاتفاق مع نظره الى مكانة الدين في حياة المجتمع .

دور الاسلام فى تاريخ العرب

لعلنا نجد فى مؤلف الحصرى «البلاد العربية والدولة العثمانية» ، الذى يتضمن محاضراته بمعهد الدراسات العربية العالية التابع لجامعة الدول العربية ، اوفى عرض لآرائه حول الدور السياسى والاجتماعى للإسلام ولرجال الدين . فان الطابع التاريخى للبحث قد اتاح له امكانية التصدى للكشف عن الجذور التاريخية للسيطرة العثمانية على الشعوب العربية ، ولبسط موقفه من توظيف العقائد الدينية الاسلامية ، ومن جوانب الدين الاجتماعية السياسية عامة .

كان الموضوع التاريخى اسهل على التناول من حيث العواقب الاجتماعية ، مع ان المؤلف كله جاء بمثابة حجة فى الرد على القائلين بالوحدة الاسلامية بديلا للوحدة القومية ، وعلى الانفصاليين الذين يطرحون الاقليمية المحلية عوضا عن القومية العربية العامة بحجة ان هذه الاخيرة معارضة لتوجهات الرابطة الاسلامية . ثم ان لتحليل اقوال الحصرى ، المبسوسة فى هذا العمل ، اهمية كبيرة على طريق فهم اسباب استبعاده للدين ملمحا من ملامح رؤيته لمستقبل الامة العربية .

يؤكد الحصرى ، فى عرضه لمسيرة التسلط التركى على البلاد العربية فى مطلع القرن السادس عشر والنصف الاول منه ، انه بالرغم من ان جبروت الدولة العثمانية ، الذى تعزز بتوسعاتها فى بلاد البلقان ، كان قد بلغ ذروة مجده آنذاك ، وكان يستند الى اول «جيش دائم» عرفه التاريخ ، فانه لم يكن العامل الاساسى فى خضوع العرب للنير التركى . فهو يرى ان الاداة الرئيسية فى استرقاق الشعوب العربية كان التكتيك الدقيق الذى اتبعه سلاطين آل عثمان ، اذ كانوا يصورون توسعاتهم ضربا من الجهاد تحت راية الاسلام . وكان من شأن ذلك ان يرفع مكانتهم فى انظار العرب من المسلمين ، وان يخلق لدى العرب اوهام القراية المعنوية والروحية بينهم وبين الاتراك ، مما ساعد مساعدة كبيرة ، اولا ، على استيلاء العثمانيين على البلاد العربية ، وثانيا ، على دوام حكمهم لهذه البلاد ، مدة طويلة ، دون تعب كبير [٢٧ ، ص ١٤-٢٢] . ويتوقف الحصرى مفصلا عند مسألة انتقال الخلافة الاسلامية

الى آل عثمان . وهو ينوه بخطأ الرأي الشائع حول ذلك ففى الادبيات التاريخية : «ان جميع كتب التاريخ المتداولة بين الايدى ، فى الشرق والغرب ، تقول : ان آخر الخلفاء العباسيين فى مصر ، المتوكل على الله ، تنازل عن الخلافة الى السلطان سليم العثمانى ، وبهذه الصورة انتقلت الخلافة الاسلامية من العباسيين الى العثمانيين» . ويؤكد الحصرى ان «الابحاث التاريخية لا تؤيد هذه الاقوال . . . فلا تترك مجالا للشك فى ان هذه الرواية انما هى اسطورة تكونت بعد فتح مصر وبعد وفاة السلطان سليم بمدة غير يسيرة» [٢٧ ، ص ٣٣] .

فمما يدل على تهافت تلك الاقوال اننا لا نجد ذكرا لامر الخلافة لدى المؤرخ ابن اياس ، صاحب «بدائع الزهور» ، والذي كان معاصرا لاستيلاء العثمانيين على مصر ، رغم ان كتابه حافل بالوقائع والامور والتفاصيل الوافية ؛ وان «يوميات» فريدون بك ، التى تسجل ما فعله السلطان سليم ، لا تتضمن كلمة واحدة عن قضية الخلافة ، وعندما تأتى على ذكر المتوكل تصفه بالعبارات التالية : «ال خليفة المتوكل على الله ، مولانا محى الدين من آل العباس ، الذى هو بقية الخليفة العباسية فى المحروسة المصرية» ، وان اقرب التواريخ العثمانية الى عهد السلطان سليم ، الا وهو «تاج التواريخ» ، يحتوى بحثا طويلا عن السلطان سليم ، ومع هذا لا يذكر شيئا عن الخلافة وانتقالها [٢٧ ، ص ٣٣-٣٤] . (وجدى ف . ف . بارتولد فى مؤلفه «ال خليفة والسلطان» [٤٧ ، ص ١٥] ، و ف . ف . أ . غوردليفسكى فى مقالته «هل كان السلطان التركى خليفة؟» [٥٤ ، ص ١٨٧] ، و ر . أ . حسينوف فى مقالته «ال خليفة والسلطان» [٥٦ ، ص ١٢٧] .

ويذهب الحصرى انه «لا غرابة فى ذلك ، لان الخلافة فى ذلك العهد ، كانت فقدت مكانتها منذ مدة طويلة . والخليفة كان اصبح «مقام تبرك» لا يتمتع بأية سلطة فعلية او اسمية . . . وكل شىء يدل على ان سلاطين آل عثمان ، لم يعيروا - فى بادى الامر - الى امر الخلافة اى اهتمام . وعندما اهتموا بها فيما بعد - وارادوا ان يستفيدوا منها - ، بصورة تدريجية ، اختلق ساستهم ومؤرخوهم اسطورة التنازل والانتقال» [٢٧ ، ص ٣٥-٣٦] .

وكان لذلك ابعاد الاثر وخطره على العالم العربي : «فلا شك في ان اعتقاد المسلمين بالخلافة العثمانية قوى نفوذ الدولة العثمانية وسهل حكمها تسهيلا كبيرا . . . فنستطيع ان نؤكد ان فكرة «الخلافة العثمانية» ساعدت كثيرا على استسلام العرب للحكم العثماني ، واخرت كثيرا نشوء فكرة القومية العربية» [٢٧ ، ص ٣٦] .

ويشير الحصري ، في تتبعه للنزعات الاساسية في السياسة الداخلية للامبراطورية العثمانية ، الى ان الايديولوجية الدينية ورجال الدين المسلمين كانوا ركنا هاما من اركان الدولة العثمانية [٢٧ ، ص ٢٦] . وهو يؤكد ان السلاطين العثمانيين ، الذين كانوا يمدون يدهم الى رجال الدين ويسعون الى استرضائهم قد استخدموهم في بسط سيطرتهم على البلاد العربية ، فكان الدين ستارا يغطون به على مالهم من سلطة مطلقة ، «فيحاولون ان يدعموا اعمالهم ويبرروا تصرفاتهم بفتاوى شرعية يستحصلونها من هؤلاء .

فكان السلطان العثماني يتمتع بسلطات مطلقة ، لا يحدها اى حد . والامر الذى يصدر من بين شفتيه كان يكفى لاعداد الاشخاص ، ومصادرة اموالهم ، دون محاكمة وسؤال . في الواقع ان اعمالهم كانت تبدو مقيّدة - بصورة نظرية - باحكام الشريعة الاسلامية ، الا ان رجال الدين قلما كانوا يتأخرون عن ايجاد الاحكام واصدار الفتاوى التى تخدم مآرب السلاطين ، وتضفى على اوامرهم وتصرفاتهم صفة الشرعية» [٢٧ ، ص ٢٦-٢٧] .

ويذكر الحصري ، بهذا الصدد ، «الفتوى» ، التى تنص على جواز قتل جميع اخوة السلطان الجديد يوم اعتلائه عرش السلطنة . حتى وقال رجال الدين بوجوب ذلك «منعا لحدوث فتنة في المستقبل» . وعلى نحو مماثل امر السلطان سليم الاول ، عندما قرر محاربة الشاه اسماعيل الصفوى ، بقتل جميع الشيعة الموجودة في البلاد العثمانية ، مستندا في ذلك الى «فتوى» صادرة من رجال الدين ، تعتبر هؤلاء مرتدين عن الاسلام .

ويتتبع الحصري مسيرة تحول الزعامة الدينية الاسلامية (طبقة «العلماء») من عنصر مساعد في سلطة الدولة الى قوة

مستقلة ، مغالية في الرجعية . وهو يربط هذا التحول بالانحطاط العام الذى اصاب الدولة العثمانية - ضعف الجيش الانكشارى والسلطة المركزية ، مما ادى الى ترسخ تدريجى لنفوذ الدول الاوروبية في مختلف مناطق الامبراطورية . وفى ذلك يقول : «وفى عصور الانحطاط، صارت الدولة تلجأ الى وساطة رجال الدين فى كثير من الامور ، وتسعى الى استرضائهم فى شتى المناسبات . . . وصارت المضابط التى تنظمها جماعة من هؤلاء - بالاشتراك مع بعض الوجوه - تلعب دورا هاما فى عزل الولاة ونصبهم» [٢٧ ، ص ٤١] .

ان الدور السياسى لرجال الدين ، من حيث هم الركيزة الرئيسية للسلطة السلفية التقليدية ، هو الذى كان - كما يذهب الحصرى - وراء مواقفهم الرجعية من كافة المظاهر الجديدة ، فكانوا يرفضونها بحجة تناقضها مع «روح الاسلام» . وقد اسفر ذلك عن عواقب مهلكة بالنسبة لمجمل تطور البلدان العربية : «مدارسها اهتمت العلوم باجمعها ، علماءها وادباؤها صاروا يقتصرون على اجترار الابحاث الدينية واللغوية القديمة ، من غير ابتكار ولا تجديد . . . حتى اننا صرنا - فى حقبة من الزمن - نعتبر الجمود فضيلة ، ونتمسك باحوالنا الراهنة تمسكا شديدا» [١٩ ، ج ١ ، ص ١٦] .

وفى هذه الظروف تحولت الايديولوجية الدينية الى عائق خطير على طريق التقدم . «ومما تجب ملاحظته انه فى الوقت الذى كان عدد رجال الدين يزداد ونفوذهم يشتد ، اخذ مستواهم العلمى ينحط ، وثقافتهم الدينية تتردى . . . بصورة سريعة . وصارت تنتشر بينهم ضروب من التعصب الاعمى ، وتنتقل منهم الى الناس ، وتستولى حتى على عقول الحكام والسلاطين» [٢٧ ، ص ٤١-٤٢] . وهكذا راحت الايديولوجية الدينية تتحول تدريجيا من اداة لاسترقاق الشعوب الاخرى الى عامل مستقل ، يحد من آفاق الناس ويعيق تطور المجتمع .

بيد ان الحصرى - ولاسباب معروفة - لم يوجه سهام نقده نحو الايديولوجية الاسلامية بحد ذاتها ، وانما نحو ركيزتها الرئيسية - نحو رجال الدين . «وعندما نستعرض حركات التنظيم والاصلاح سنجد امثلة عديدة على مقاومة جماعات من «العلماء» لها ،

واشتراكهم في الحركات الرجعية والثورات الهدامة التي حاولت ان تقضى عليها» [٢٧ ، ص ٤٢] .

فعل امتداد عهد «التنظيمات» كله (١٨٣٩-١٨٧٠) ، عندما بدأت تتطور الثقافة العربية المعاصرة ، «ظل رجال الدين يعرقلون التقدم في مختلف الميادين . مثلاً ، ظلوا يزعمون ان التصوير حرام بوجه عام ، ويحولون بذلك دون طبع الكتب المصورة ، ولا سيما الكتب المدرسية» [٢٧ ، ص ٨٠] .

ومبدأ المساواة بين المسلمين وغير المسلمين ، الذي اعلنته المراسيم السلطانية («منشور الكلخانة» عام ١٨٣٩ و«منشور التنظيمات الخيرية» عام ١٨٥٦) لم تطبقه الحكومة بحذافيره عملياً . وفي الوقت ذاته كانت القوانين ، التي سنت في عهد التنظيمات ، تمنح الدول الاوروبية تسهيلات كبيرة للتغلغل في الامبراطورية العثمانية بحجة حماية مصالح ابناء دينها من المسيحيين [٢٧ ، ص ٨٠] .

ويؤكد الحصرى ان هذه الاوضاع قد زادت من حدة الخلافات بين العرب المسلمين والعرب المسيحيين ، فقد «ظل المسلمون يعتبرون الدولة دولتهم ويستسلمون لحكمها ، لكونها دولة الخلافة الاسلامية ، وظل المسيحيون يشعرون بانها غريبة عنهم ، لانها تعتبرهم رعايا ، ويتوجهون نحو الدول الاوروبية لانها تحميهم في الكثير من المناسبات ، حتى انها تقدم لهم بعض المساعدات . فكان على فكرة القومية العربية ان تتغلب على هذين الاتجاهين في وقت واحد : كان عليها ان تحول انظار المسلمين عن الدولة العثمانية ، وانظار المسيحيين عن الدول الاوروبية» [٢٧ ، ص ٨٢-٨٣] .

وينذكر مفكرنا ان من العوامل ، التي ساعدت موضوعياً على جمع كلمة المسلمين والمسيحيين حول العروبة ، كانت سياسة جمعية «الاتحاد والترقي» ونشاط الحكومة التي الفتها بعد استلام الحكم عام ١٩٠٨ . فبعد ثورة «الاتراك الشبان» تكشف جلياً للعرب الجوهر الشوفيني للدولة العثمانية ، وقد صارت بدون الستار الديني التقليدي التي طالما توشعت به . ثم ان انصار «تركيـا الفتاة» ، بدعوتهم الى تعزيز المركزية وسعيهم نحو تترك الاقليات القومية ، قد ظهروا بمظهر الامناء لنهج السلاطين في المسألة

القومية . وينوه الحصرى بان تبدد آخر الاوهام التى كانت لدى القوميين العرب حيال «الاتراك الشبان» قد جاء عقب اعلان الحكومة عامى ١٩١٠-١٩١١ عن التزام سياسة العنف ازاء ثورات اليمانيين (فى اليمن) ، فى حين تهاونت فى اعداد وسائل الدفاع عن طرابلس الغرب ، فسهلت للطلليان سبل الاستيلاء عليها .

لم يكن مؤلف «البلاد العربية والدولة العثمانية» ، الذى صادف رواجاً واسعاً فى الاقطار العربية ، العمل الوحيد ، الذى يستخدم فيه الحصرى الوقائع التاريخية لدعم موقفه من فكرة الوحدة الاسلامية والخلافة والدعوى القائلة بان الشعوب الاسلامية كانت موحدة فيما مضى .

ففى معرض مناقشة مقالة الاستاذ شفيق غربال «الجامعة الاسلامية واتحاد العرب» ، المنشورة فى مجلة «الهلال» فى ١-١-١٩٥٥ ، يرد الحصرى على قول صاحب المقالة بوحدة «الثقافة الاسلامية» . وفى رده على ما يذهب اليه غربال من ان بروز الثقافة العربية وانفصال الاقاليم العربية عن سائر الاقاليم الاسلامية انما كان بسبب ضعف سلطة الخليفة الدينية من جراء الحروب الصليبية والغزوات التتارية ، يشير مفكرنا الى ان «العالم الاسلامى» كان قد فقد وحدته قبل بدء الحروب والغزوات المذكورة بقرون عديدة ، وذلك منذ انقضاء العهد العباسى الاول ، وهو الامر الذى سبق لابن خلدون ملاحظته وتدوينه [٣٨ ، ص ١٨٤] . والحصرى ، اذ يقول بان العالم الاسلامى كان قد فقد آنذاك وحدته «من الوجوه المذهبية والادارية والسياسية» ، انما يؤكد بهذا على ان الاسلام بحد ذاته لم يكن عاملاً لا فى الوحدة السياسية فحسب ، بل وفى الوحدة الثقافية ايضا ، وذلك على النقيض مما يطرحه انصار الجامعة الاسلامية .

ويتوقف الحصرى ، الذى ينفى عملياً الدور التجميعى للاسلام فى المجتمعات المتعددة القوميات ، مثل الامبراطورية العثمانية ، لتفنيد طروحات رجال الدين ودعاة الجامعة الاسلامية [٣١ ، ص ٢٠٠] ، الذين عارضوا الحركة القومية العربية استناداً الى الاحاديث النبوية التى نصت على نبذ العصبية وقالت بعدم تفضيل العربى على العجمى والابيض على الاسود . وهو يرد على هؤلاء المعارضين فيبين خطأ تشبيه الفكرة القومية بالعصبية الجاهلية ، اى العصبية

القبلية ، التي كانت تقف عائقا على طريق توحيد قبائل الجزيرة العربية ، والتي حاربها نبي المسلمين .

ولم يتورع الحصرى ، وهو يسوق الحجج على صحة ومشروعية التطلع نحو الوحدة العربية ، عن اللجوء الى نفس المصدر ، الذى يستقى منه خصومه من انصار الجامعة الاسلامية ، اعنى من القرآن والسنة وسيرة الخلفاء الراشدين .

ففى معرض الرد على انصار الخلافة وقولهم بعصمة الخليفة وبان مخالفة اوامره كفر ، ينوه بتهافت التعويل على الدين فى امور سياسية كهذه ، وبان انتقاد اوامر الخليفة ومخالفتها حق للمؤمن اذا رأى فيها «ما يخالف العقل والمنطق» . وهنا يورد الحصرى ما تجمع عليه مصادر التاريخ الاسلامى من ان عمر بن الخطاب ، ثانى الخلفاء الراشدين ، قال فى خطبة شهيرة له : «ايها الناس ، من وجد منكم فى اعوجاجا فليقوم» ، وعندما قال احد الحاضرين : «لو وجدنا فيك اعوجاجا لقومناه بحد سيوفنا» ، عقب على ذلك بقوله : «الحمد لله الذى جعل فى هذه الامة من يقوم اعوجاج عمر» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٣٤] .

كما وتستلفت الانتباه ردود الحصرى على ما جاء فى مؤلف جرجى زيدان «مشاهير الشرق» [١٤٢ ، ج ١ ، ص ٢٣] ، من ان احمد عرابى باشا كتب فى مذكرته التى ارسلها الى صاحب المؤلف يستنكر ما ينسب اليه من نزوع لاقامة دولة عربية مستقلة ، ويعتبر اقامة دولة كهذه «ضياعا للاسلام عن بكرة ابيه ، وخروجا عن طاعة الله ورسوله» . ويعلق مفكرنا على هذا القول بلهجة لا تخلو من السخرية : «كأن الاسلام لا يدوم الا برعاية آل عثمان . ومن الغريب ان تصدر مثل هذه الكلمات من قلم احمد عرابى باشا ، فانه كان يعلم ان «السلطان» كان قد اعتبره عاصيا ، واعلن وجوب تأديبه ، وما كان يجهل ان الانجليز هبوا الى «مساعدة الخديوى» ، متذرعين بالبيان الصادر من «خليفة الاسلام» بهذا الشأن» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٣٥] . وعلى هذا النحو يؤكد فيلسوف العروبة على تهافت المزاعم القائلة ان فكرة اقامة دولة عربية مستقلة ، ومعها الحركة القومية العربية ، «خروج عن طاعة الله ورسوله» .

الاستعمار والسياسة الامبريالية فى البلدان العربية

يولى الحصرى ، فى اعماله التاريخية ، عناية خاصة لفضح سياسة الدول الامبريالية ازاء العالم العربى ، فقد كان يعتبرها سببا رئيسيا فى التجزئة السياسية للبلدان العربية ، وعاملا هاما فى تغذية النزعات الانفصالية المعارضة للوحدة العربية .

وتتكشف تقييمات الحصرى عما لنظريته فى القومية العربية من منحنى ، عميق فى عدائه للامبريالية ، اذ كان يرى ان الوحدة هى ، فى المقام الاول ، اسلوب واداة للحفاظ على الوجود القومى العربى فى ظروف الضغط الدائم الذى تمارسه الدول الامبريالية على الامة العربية سعيا وراء تجزئتها واسترقاقها .

ويحاول الحصرى ، فى تبيان اغراض السياسة الامبريالية وفى تأكيد على عدائها المستحكم لمصالح العرب ، الكشف ، فى الوقت ذاته ، عن مصادر هذه السياسة . وان اهتمام مفكرنا بهذه المسألة ليرتبط ، الى حد كبير ، بجذاله مع الماركسيين ، الذين ينوهون بالترابط بين النزعات القومية فى اوروبا وبين اقامة سلطة البرجوازية ، التى كانت فى نهاية المطاف ، وراء انتهاج الدول الغربية لسياستها الامبريالية . ولكن الحصرى ، برغم اعترافه بكون الامبريالية حصيله طبيعية لتطور العلاقات الرأسمالية فى اوروبا الغربية وامريكا ، يصر - كما ذكرنا اعلاه - على النفى القاطع لارتباط ولادة الايديولوجية القومية بتكوّن العلاقات الرأسمالية ، فيتحدث عن مجرد «تزامن» بين الامرين . وقد انعكس فى هذا النفى ما نوهنا به اعلاه من نظرة مثالية ولا تاريخية الى نشوء الامة والقومية ، ومن عدم فهم لما للنزعة القومية من مضمون طبقى وطابع مزدوج ، ومن كون تقديمتها ليست مطلقة ، بل عابرة .

بيد ان اعمال الحصرى الاخيرة تسمح بالقول ان مفكرنا قد اقترب بعض الشيء من تفهم تلك الجوانب . فهو يشير فى مناقشته لرأى ميشيل عفلق ، الى تهافت مصطلح «القومية الاوروبية» ، اذ ان ثمة شعوبا اوروبية ، كالايرلنديين والالبان والفنلنديين ، لا تترافق نزعتها القومية بميل نحو الاستعلاء والتوسع والاستعمار [٣٠ ، ص ٢٣٠] .

ويذهب الحصرى الى ان ربط النزعات القومية بالتطلعات الاستعمارية يعود ، فيما يعود ، الى «الخلط بين مبدأ القوميات وبين خطط واعمال الاحزاب والمنظمات اليمينية المتطرفة التي سمت نفسها باسم «ناسيوناليست»» [٣٠ ، ص ٢٣٢] . وفى هذا الاطار يؤكد مفكرنا ان القرن الحالى شهد تطورا غريبا فى معنى كلمة «ناسيوناليزم» ، باعدها بعدا كبيرا ، عن مدلولات «القومية» التي يقرنها «بحركات تحرر القوميات الاوروبية» ، بقومية الامم المضطهدة [٣٠ ، ص ٢٣٢] .

هذا ناهيك عن ان الحصرى ، فى محاولته لصياغة مبدأ نظرى عام ناظم للامبريالية ، يعترف ، فى احدى مجموعاته الاخيرة ، بوجود ارتباط معين بين ترسخ القوميات كايديولوجية سياسية وبين تطور الدول الرأسمالية ومصالحها . ففى مقالة له بعنوان «نظرات عامة الى الاستعمار الاوروبى» يبرز بين الامور الاساسية المميزة للقرن التاسع عشر انتشار مبدأ القوميات ، وقيام الثورة الصناعية بفضل اختراع المكائن ، واستفحال الاستعمار الاوروبى . وهو يخلص الى القول «ان الامر الاخير كان من نتائج الامرين الاولين . فانتشار مبدأ القوميات لم يترك امام الدول مجالا للتوسع فى القارة الاوروبية ، فتوجهت انظار تلك الدول الى خارج القارة المذكورة . كما ان اختراع المكائن زاد الانتاج الصناعى زيادة هائلة . فصارت الدول تضطر الى البحث عن اسواق لتصريف منتجاتها من جهة ، وتحتاج الى استيراد المواد الاولى الضرورية لتغذية مصانعها من جهة اخرى . وكان الاستعمار اقصر الطرق واطمنها لتحقيق هذين الغرضين ، لان الدولة تستطيع ان تفرض على مستعمراتها الاوضاع الاقتصادية التي تريدها ، وتحتكر لنفسها جميع مواردها واسواقها» [٤٢ ، ص ٣١٤-٣١٥] .

وعلى هذا النحو يدرك الحصرى ان ترسخ القومية مبدأ اساسيا فى سياسة الدول كان بمثابة مقدمة لظهور النزعات الامبريالية . كما وينوه ، وبحق ، بطبيعة النهب الملازمة للدولة الرأسمالية . ولكن ميله للمطابقة بين مصالح الامة ومصالح الرأسمال قد حال بينه وبين رؤية ان السياسة الامبريالية تتحدد باغراض الطبقة البرجوازية السائدة ، لا بأهداف المجتمع ككل .

ومن انشاءات الحصرى يلزم منطقيا القول بـ«طبيعية» ، وتعذر

تذليل ، العداء بين مختلف الامم ، التي ارتقت الى مستوى وعى اصالتها ، وذلك بغض النظر عن بنيان دولتها الاجتماعى السياسى . وتلعب هذه الانشاءات ، عند الحصرى ، دور القاعدة النظرية للدراسة التاريخية التي يقوم بها فى مؤلفيه «يوم ميسلون» و«البلاد العربية والدولة العثمانية» ، حيث يتتبع مفصلا مسيرة ترسخ مواقع الدول الامبريالية فى العالم العربى ، وقيامها بتجزئته سياسيا ، واعمالها الرامية الى الحيلولة ، وبكافة الوسائل والسبل ، دون نزوع العرب نحو الوحدة . ولكن تهافت تفسير سياسة الدول الغربية فى العالم العربى ، وتنافسها فيما بينها ، برده الى العداء المستحكم بين هذه «الروح القومية» او تلك ، لا يقلل ، باى حال ، من الاهمية التقدمية الكبيرة لمؤلفات الحصرى التاريخية ، التي تستند الى مادة وثائقية غنية ، وتتضمن دراسة ، عميقة بما فيه الكفاية وموضوعية فى مجملها ، لسياسة الغرب الامبريالية فى المنطقة .

يعنى الحصرى فى هذه المؤلفات ببيان ان تأجيج النزاعات الدينية كان احدى الادوات الاساسية ، التي درجت الدول الامبريالية على استخدامها لترسيخ نفوذها فى البلدان العربية . فهو ينوه بالاهمية الكبيرة التي كانت تنيها فرنسا بارسالياتها الكاثوليكية ، ويشير ، بهذا الصدد ، الى ان التوجهات المعادية للاكليروس (للاهوت) ، والتي كانت قد انتشرت فى فرنسا منذ حين ، لم تنعكس ابدا على سياستها الخارجية ازاء المشرق العربى . وعلى نحو مماثل عملت الدول الاوروبية ، وخاصة بريطانيا ، على تشجيع الارساليات البروتستانتية ، التي انبرت - طمعا فى الشعبية - لترجمة الانجيل الى العربية ، واسرعت الى تنشئة رجال دين من ابناء العرب انفسهم . كما ويأتى الحصرى على ذكر تعزيز نشاط روسيا القيصرية فى المنطقة ، وطرحها نفسها حامية للارثوذكس ، واهتمامها الخاص بالقدس وبالاراضى المقدسة فى سائر انحاء فلسطين ، وافتتاحها الكثير من المدارس وجعلها التعليم فيها باللغة العربية [٤٣ ، ص ١٨٣-١٩٥] . ومن بين نتائج التنافس بين الدول الغربية يذكر الحصرى النزاع بين الدروز والموارنة فى لبنان ، والذي صار نزاعا تقليديا فيما بعد ، ويعود - فى رأيه - الى الصراع بين انكلترا وفرنسا آنذاك ،

فكانت فرنسا تشجع حركة محمد علي (الذي ايدته الموارنة) في حين كانت المصالح البريطانية تقضى بتأييد الامبراطورية العثمانية (ضد محمد علي ، الذي ثار عليه الدروز) . ويذهب مفكرنا الى ان الخلاف الذي نشب بين تلك الدول حول «الاماكن المقدسة» كان ، قبل كل شيء ، تجليا للتنافس حول ترسيخ النفوذ في المنطقة عامة ، وادى ، في نهاية الامر ، الى «الحرب الشرقية» («حرب القرم») ١٨٥٣-١٨٥٦ [٤٣ ، ص ٣٦-٣٨] .

ويشير الحصرى الى ان التمديد الاصطناعي لحياة الامبراطورية العثمانية انما جاء ، في المقام الاول ، نتيجة مساعي الدول الامبريالية ، التي كانت معنية آنذاك بالابقاء على الاوضاع الراهنة . وقد اتاح لها ذلك تعميق تغلغلها في العالم العربي ، وترسيخ مواقع الهيمنة فيها قبيل التقسيم القادم . وكانت حملة نابليون بونابرت على مصر اواخر القرن الثامن عشر اول الحركات الفعلية الرامية «للاخلال بالحالة الراهنة» . ويرى الحصرى ان هذه الحملة كانت تهدد مصالح انكلترا ، مما دفعها لمساعدة الدولة العثمانية مساعدة فعالة ضد فرنسا ، واسفر ذلك ، في نهاية المطاف ، عن ان الجيوش الفرنسية اضطرت للجلاء عن مصر بعد ثلاث سنوات ونيف . ولكن فرنسا لم تتخل نهائيا عن اطماعها في مصر الا عام ١٩٠٤ ، حيث ساومت عليها انكلترا بالمغرب الاقصى ، واتفقت معها .

وفي الوقت ذاته فان استعمار الجزائر ، الذي بداته فرنسا عام ١٨٣٠ لم يقض مضاجع انكلترا ، التي كانت قد احتلت جزيرة مالطا ، وصارت مطمئنة على سيطرتها في البحر الابيض المتوسط . وحتى الفظائح ، التي ارتكبها الفرنسيون لبسط سيطرتهم على الجزائر ، فانها - كما يلاحظ الحصرى بسخرية - وان اثارت حملة صحيفة ضد فرنسا ، «غير ان الامر لم يتعد حدود النقد الادبي» [٤٣ ، ص ٣٤] . ويؤكد الحصرى ان مصالح اكبر دولتين امبرياليتين في القرن التاسع عشر لم تصطدم في الجزيرة العربية ، فقد كانت فرنسا تكتفى بسورية ، وكانت انكلترا معنية اساسا بالمناطق الساحلية المشرفة على طرق المواصلات مع الهند والشرق الاقصى . وهو يشير الى ان انكلترا ، الطامعة في بسط سيطرتها على تلك المناطق ، قد لجأت الى سلاحها المجرب -

تأجيج العداء بين حكام مختلف الامارات - فتمكنت بعقد سلسلة من المعاهدات الانفرادية مع امراء وشيوخ عمان وقطر والكويت والبحرين وحضرموت ، ان تدخلهم تحت حمايتها واحدا فواحدا . وفي مجرى الحرب العالمية الاولى توصل المتنافسون القدامى - انكلترا وفرنسا ، ومعهما روسيا القيصرية - الى تفاهم مؤقت ، ساعد عليه «تعرض نفوذهما في الشرق الادنى الى خطر مشترك ، من جراء توسع نفوذ المانيا في البلاد العثمانية» [٤٣ ، ص ٤٥] . وكان النزوع للحسد من هذا النفوذ هو الذي دفع الانكليز ، اثناء الحرب ، الى تشجيع القوميين العرب . وينوه الحصرى بان الانكليز كانوا يدركون ان الثورة العربية لا يمكن ان تبدأ بنجاح من سورية او العراق ، نظرا لاحتشاد الجيوش العثمانية فيهما ، فتوجهوا نحو الحجاز ، واقدموا على مفاوضات الشريف حسين ، امير مكة . كما ويشير الى ان هذه الخطوة كانت تعكس التوجه التقليدى لدى الانكليز نحو استغلال حركات التحرر الوطنى لاغراضهم الخاصة : لقد ربطوا مخططاتهم هنا ، كما فى باقى الحالات ، بشخصية دينية مرموقة ، اخذين بعين الاعتبار ان شريف مكة «هو الرجل الوحيد الذى يمكن ان يتغلب على نفوذ السلطان [العثمانى] المعنوى ، او ان يحد - على الاقل - من ذلك النفوذ» [٤٣ ، ص ٥٧] .

ويورد الحصرى مقتطفات مطولة من المراسلات التى تمت عامى ١٩١٥-١٩١٦ ما بين الشريف حسين وهانرى ماكماهون ، نائب ملك بريطانيا فى مصر ، ويبين كيف كان الانكليز يضغطون على شريف مكة فيما يخص «، مثلا ، حدود الدولة العربية المقبلة [٤٣ ، ص ٦٥-٦٩] . ولكن تعزز نشاط الانكليز فى الحجاز اثار - كما يذكر الحصرى - حفيظة فرنسا ، التى خافت على مصالحها فى سورية ، فعملت على اقامة علاقات «ودية» مع الشريف حسين . بيد ان هذا لم يمنع الدول الامبريالية من التفاهم بخصوص اقتسام المناطق العربية التابعة للامبراطورية العثمانية ، ف وقعت فى ايار (مايو) ١٩١٦ «اتفاقية سايكس بيكو» السرية ، التى عقدت لتقرير مصير البلدان العربية .

ويتوقف الحصرى عند الدور الحاسم الذى لعبه نشر الحكومة البلشفية فى روسيا لنص اتفاقية سايكس بيكو سرا فى فضح اخاديع الدول الغربية واطماعها او فى نهوض المشاعر المعادية

للامبريالية فى المشرق العربى [٤٣ ، ص ٧٧] . ولكن زمام المبادرة ، كما يشير مفكرنا ، كان بيد الدول الامبريالية ، التى لم تكن تعتزم التخلّى عن مواقعها فى المنطقة . واذا كان الانكليز لم يتمسكوا فيما بعد بـ«نص» الاتفاقية ، وخرجوا على الكثير من احكامها خروجاً صريحاً ، فانهم لم يفعلوا ذلك - كما ينوء الحصرى - انطلاقاً من الرغبة فى اعطاء العرب حقوقهم المشروعة ، وانما اهتموا بمصالح المملكة البريطانية ، التى كانت تتضمن اضعاف مواقع الفرنسيين . وفى ضوء هذا راحت الوحدات البريطانية تنسق تنسيقاً قوياً مع قوات الشريف حسين ، واقدمت بريطانيا ، فيما بعد ، على اصدار وعد بلفور الذى ينص على انشاء «وطن قومى لليهود» فى فلسطين ، والذى كان غرضه الاصلى ضمان سيطرة الانكليز فيها [٤٣ ، ص ٧٩] . اما فرنسا ، كما يذكر الحصرى ، فقد صبّت جهودها الاساسية ، فى الفترة المذكورة ، للاستيلاء على سورية ، فاعلنت انها ليست مستعدة للتخلّى عن هذا البلد ، الذى «تربطها به تقاليد وروابط معنوية كثيرة ، منذ قرون عديدة» [٤٣ ، ص ٨٢] .

وعند تقييم اعمال الحصرى التاريخية ، التى يتتبع فيها مسيرة تغلغل الدول الامبريالية فى البلاد العربية وفرض السيطرة الاستعمارية عليها ، لا بد من التنويه بما يشوب هذه الاعمال من بعض احادية الجانب . وينعكس ذلك فى ان صاحبها يعرض مفصلاً لاستراتيجية البلدان الغربية وتكتيكها ، لكنه لا يأتى على ذكر الدوائر العربية التى صارت ، فى حقيقة الامر ، اداة لتنفيذ السياسة الامبريالية . وبذلك سقطت من اعماله ناحية هامة فى الاستراتيجية الامبريالية ، هى التعويل على الجماعات الحاكمة فى البلدان العربية ، التى جاءت ميولها نحو المساومة وليدة التخوف من تصاعد حركة التحرر الوطنى . هذا فى حين ان التوصل الى مثل هذا «التفاهم» هو الذى يفسر ما يشير اليه الحصرى من نزوع الانكليز لتنصيب زعيم تقليدى ، يرتكز الى القوى الاقطاعية المحافظة ، على رأس حركة التحرر العربية . ومن المعروف ان هذه الدوائر قد توصلت فيما بعد - عبر الوساطة البريطانية - الى التحالف مع برجوازية سورية والعراق وفلسطين ، وذلك بعد توقيع «اتفاقية دمشق» فى ايار (مايو) عام ١٩١٥ ، التى صيغت

فيها شروط التعاون البريطاني - العربي . وعليه فقد امكن
للامبريالية البريطانية ، بفضل العلاقات التي اقامتها مع القوى
الاجتماعية المتخوفة من الجماهير الشعبية ، ان تتحكم ، في نهاية
المطاف ، بمسيرة العرب التحررية في فترة الحرب العالمية الاولى .
وكان ذلك سببا اساسيا في عدد من الاخفاقات الكبيرة التي منيت
بها هذه المسيرة آنذاك ، والتي اتاحت للبلدان الامبريالية بسط
سيطرتها الاستعمارية على العالم العربي .

ان اعمال الحصرى تمر على هذه المسائل مرور الكرام . واذا
كان تحليله للسياسة الامبريالية ، التي عوّلت على رواج الآراء
الدينية والنزاعات الطائفية في العالم العربي ، يتسم بطابع نقدي
حاد ، فان تقييمه لتاريخ حركة التحرر العربية جاء تقييما ايجابيا
فحسب . وليس من قبيل الصدفة ان ينظر الحصرى الى شخصية
الشريف حسين ومساعيه لاقامة الدولة العربية من منظار محض
وردى . فقد آثر فيلسوف العروبة التغاضي عن المناحي الرجعية في
سياسة شريف مكة . ومن ذلك انه لم يأت على ذكر البيان
المعروف ، الذي توجه به الشريف حسين في ٢٧ حزيران (يونيو)
١٩١٦ الى المسلمين كافة ، يحثهم فيه على تأييد ثورة الحجاز
ودعمها ، ويؤكد لهم فيه عزمه على تطبيق الشريعة الاسلامية ،
والغاء ما سنته السلطات التركية من «بدع ، منافية لروح
الاسلام» . هذا في حين يبسط مفصلا احدى رسائل عاهل مكة الى
ماكماهون ، التي يطمئنه فيها على مصير مسيحيي سورية ولبنان
في الدولة العربية المقبلة : «سنسير ، نحن المسلمين ، على خطة
سيدنا عمر بن الخطاب وسواه من الخلفاء الذين فرضوا على
المسلمين - بموجب الدين الاسلامي - ان يعترفوا للمسيحيين
بما لهم من حقوق وعليهم من واجبات» (نقلا عن [٤٣ ، ص ٦٩]) .
كما ويقيم الحصرى على التقييم سياسة الملك فيصل ، ابن
شريف مكة (انظر ، مثلا [٣٦ ، ص ٩-٢٩]) ، الذي توج عام
١٩١٨ ملكا على سورية (عملا بالاتفاقية البريطانية الفرنسية حول
النظام الاستعماري في المشرق العربي) . بيد ان الحصرى ، الذي
كان يشغل آنذاك منصب وزير الدولة في حكومة الملك فيصل ،
لم يربط ابدا بين احتلال فرنسا لهذه المنطقة وبين مهادنة فيصل
للامبريالية البريطانية والفرنسية (وان كانت مذكراته تنم جليا عن

ذلك [٤٣ ، ص ١٣٠-١٧٤] ، وكذلك بينه وبين تخوف الملك فيصل من الجماهير الشعبية وعدم اعتماده عليها ، وارتكازه الى الفئات المحافظة في البلاد . فمن عرض الحصرى يبدو وكأن تصفية النظام العربى فى سورية تعود الى عوامل خارجية بحتة - الى مناورات الامبريالية الفرنسية .

وفى ضوء هذا يمكن القول ان الهدف العملى المحضر الذى يتوخاه الحصرى ، الا وهو تصوير الحركة التحررية العربية اكثر تقدمية واشد نضجا مما كانت عليه حقا فى فترة الحرب العالمية الاولى ، قد حال بينه وبين تحليل الاحداث التى كان شاهد عيان عليها او طرفا مباشرا فيها ، تحليلا كامل الموضوعية . ولكننا ، ونحن ننوه بذلك ، نقدر حق التقدير الدور الايجابى الهام ، الذى لعبته اعماله التاريخية فى تعزيز التوجه المعادى للامبريالية فى الكتابات التاريخية العربية المعاصرة .

مشكلات العالم العربى الاجتماعية والسياسية

انطلاقا من الايمان بان «الثورة المعنوية» شرط ضرورى لاية تحولات اجتماعية عنى الحصرى بتطوير مبادئ جديدة فى التنوير . ولذا فان تسليطه الضوء على المشكلات الاجتماعية والسياسية يتوقف اساسا على مدى ارتباطها بالتعليم والتربية . ثم ان مفكرنا لم يهتم اهتماما جديا بدراسة القضايا الاجتماعية فى البلدان العربية ، ولم يتقدم ببرامج ومشاريع ملموسة على الصعيد الاجتماعى . ومن هنا يتعذر الحكم على موقفه من هذه القضايا الا من خلال ملاحظات متفرقة واقوال مبعثرة ، لا تخلو احيانا من التناقض ، بحيث ان تقييمها يتطلب مراعاة سياقها العام ، مكانها وزمانها ومناسبتها .

وبادى ذى بدء ينبغى التنويه بان من مآثر الحصرى الاكيدة ادراكه - خلافا للكثير من معاصريه من المفكرين القوميين - للارتباط بين التقدم التكنيكي واسلوب الانتاج وشكل العلاقات الاجتماعية . ففى ختام محاضرة له بعنوان «التربية الاجتماعية» ، القاها على شبيبة دار السلام ببغداد عام ١٩٢٨ ، يوضح الحصرى ان ما تصبو اليه الفئات المثقفة العربية من تقدم مادي يجلب الرفاه

والخيرات ، انما يتطلب اجراء تغييرات اجتماعية . فهو يؤكد انه «اذا كانت حضارة القرن العشرين مستندة من جهة الى الآلات المادية فانها تستند من جهة اخرى وبدون شك الى تلك الآلات والعتلات المعنوية التي تعرف بالتأسيسات الاجتماعية» ، ليركز الانتباه على ان الاقتباس يجب الا يقتصر على التكنيك والآلات ، وانما يجب ان يتعداه الى «الترتيبات والتأسيسات الاجتماعية» [٢٦ ، ص ٤٣] .

ولكن فهم الحصرى لطبيعة المؤسسات الاجتماعية ظل مشوبا بالغموض والابهام . فهو ، اذ ينوه بتشابك العوامل الاجتماعية والاقتصادية [٢٦ ، ص ٣٨٩] ، يميل ، على الاغلب ، الى اناطة الدور الحاسم بالاولى منهما . ففي معرض رده على المفكر المصرى سلامة موسى ، الذى كان من انصار الاشتراكية الفابية ، والذى كان ميكانيكيا بعض الشيء فى رده ظواهر الحياة الاجتماعية الى الميدان الاقتصادى ، يقع مفكرنا فى التطرف المقابل . انه يتجاهل العوامل الاقتصادية ، التى تقوم فى صلب البنى الاجتماعية ، والتى كانت - فى نهاية المطاف - وراء الفوارق بين الشرق والغرب ، فيقول : «ولا ارانى فى حاجة الى الشرح الطويل لظهور العامل الاصلى الذى يفرق بيننا وبين الغربيين فى هذا الباب . فلا مرء فى ان هذا العامل الاصلى هو شكل العائلة . . . فان النظام العائلى الذى ساد فى بلادنا ، جعل عضويتنا الاجتماعية متحجرة cloisonné - مثل انسجة النبات ، وبخلاف انسجة الحيوان - ، فلم يسمح لنا بحياة اجتماعية شديدة نشيطة ، واضعف بذلك الحياة العامة وضمّرها atrophier » [٢٦ ، ص ٣٦] .

ان تأكيد الحصرى مرارا على ان العائلة فى الشرق اشبه بـ«احواض التركيد» فى مجرى التقدم [٢٦ ، ص ٤٠١] ليبين انه وقف على سمة المجتمع الشرقى الرئيسية - ثبات الانقسام العمودى واستقراره نتيجة ضعف الانقسام الافقى ، ضعف التمايز الاجتماعى الطبقي (انظر مثلا [٨٢ ، ٥٩ ، ١٠٢] . ثم انه على حق بعض الشيء فى ملاحظته ان هذه السمة المميزة تولد خصوصية «النفسية الشرقية» . ولكن الحصرى لا يرد هذه السمة الرئيسية الى النظام الاقتصادى السائد ، وانما يحاول استخلاصها من التقاليد الدينية : «ويمكننا ان نقول ان انعزال المرأة فى بيتها وانفصالها

عن الحياة العامة ، مما يولد «بنية اجتماعية خاصة» تحول دون تشدد الفعالية الاجتماعية» [٢٦ ، ص ٤٠١] . وهكذا فان الدراسة السوسيولوجية عند الحصرى تخضع لنفس الهدف ، الذى تتوخاه ابحاثه التاريخية : المضى بالقارى حتى ادراك ما للتقاليد الدينية من منحنى محافظ وجمودى .

ان هذا التفسير المثالى المحض للبنية الاجتماعية بردها الى التقاليد ، التى ينظر اليها على نحو مجرد ، بمعزل عن الظروف الكامنة وراءها ، انما يعانى من عيب جلى ، فيبالغ فى دور العناصر الثانوية ، مثل العائلة والبطون ، وهى عناصر ، ليس من الضرورى ان تترافق فى كل المجتمعات بانعزال المرأة فى البيت وبابتعادها عن الحياة العامة . فمن المعروف ان صلابة الانقسام العمودى ، الذى تركت العلاقات القبلية العشائرية بصماتها عليه ، تعود الى خصوصية الاقطاعية الشرقية . ففي اوروبا اقترنت الاقطاعية ، التى رسخت حقوقيا ملكية الارستقراطية للارض ، بتكون طوائف مغلقة ، اى بانقسام المجتمع افقيا الى طبقات ، اما فى الشرق فكان قوام عليا القوم يتجدد دوريا مع تغير الحاكم ، ولم تكن الملكية الخاصة للارض مثبتة حقوقيا . وجدير بالذكر ان الحصرى ، بنظرته التاريخية الثاقبة ، قد وقف على هذا الفارق ، حيث تحدث عن تمايز الاقطاع فى الامبراطورية العثمانية عنه فى اوروبا ، فقال : «ان منح مقاطعة من المقاطعات الى شخص من الاشخاص ما كان يعنى تملكه القرى والاراضى التى تؤلف تلك المقاطعة . . . وفضلا عن ذلك انها ما كانت تنتقل بالوراثة ، بل كانت تمنح للاشخاص مقابل اعمال ووظائف معينة ، ينتهى حق تصرفهم بها بانتهاء وظائفهم المذكورة» [٤٢ ، ص ١٦١] . ولكن الحصرى يستخدم الاشارة الى خصوصية الاقطاعية العثمانية لاثبات ان انتشار فكرة القومية العربية لم يرتبط بتفسيخ النظام الاقطاعى وتطور العلاقات الرأسمالية ، ولدعم قوله «بان التزام النظرات الماركسية فى ابحاث القومية بوجه عام - والقومية العربية بوجه خاص ، وربط تلك الابحاث بقضايا الطبقات الاجتماعية وبشؤون الاقطاع والرأسمالية . . . يحول دون ملاحظة الامور على وجهها الصحيح» [٤٢ ، ص ١٦٢] .

ولم يتمكن الحصرى من رؤية الارتباط بين خصوصية الاقطاعية

الشرقية وبين ما ينوء به من سمة مميزة للبنية الاجتماعية في الشرق ، وذلك لانه لم يستجلب الوظيفة الاجتماعية للبطون القبلية التي كانت تؤمن الحياة لكافة افراد هذه الخلية الاجتماعية الاولى للمجتمع العربى فى ظل غياب البنى الكفيلة بالاستقرار الاقتصادى والاجتماعى .

وينبغى التأكيد على ان ادراك طوباوية الجمع بين نجاحات الثورة العلمية التكنيكية وبين المؤسسات الاجتماعية التقليدية - وهو الجمع الذى كان معظم ايدىولوجى الشرق يروونه ممكنا - انما يمثل احد انجازات الحصرى الجديدة . ففى معرض نقده للبرامج السلفية فى تطور المجتمع العربى ، التى تقتضى الجمع بين التقدم العلمى التكنيكي وبين العودة الى مؤسسات العهود الاسلامية الاولى ، يطرح مفكرنا آراءه الخاصة . ولهذه الآراء اهمية خاصة ، فانها - باعتراف جملة من الباحثين - قد مارست تأثيرا ملحوظا على مذاهب «الاشتراكية العربية» و«الاشتراكية الاسلامية» التى تشكلت فى الخمسينات والستينات (انظر مثلا [١٩٢ ، ص ٤٤]) . كما وتستلفت النظر وجهة تطور هذه الآراء .

كان الحصرى ، بسبب نظرتة المثالية الى التقدم الاجتماعى ، ينيط بالتأثير الايدىولوجى على الجماهير ، «بالتربية الاجتماعية» ، دورا هاما فى تحديث بنية المجتمع العربى وعصرنتها . وكان يرى ان هدف هذه التربية يقوم فى نفس دعائم التقاليد الجامدة ، التى يعتقد انها تشكل ركائز العائلة التقليدية وتكمن وراء «سبات» المجتمع ، وفى تهذيب نفوس العرب بالنزعة «الجماعية» ، التى يذهب الى انها مميزة للغرب .

ويقابل مفكرنا بين هذه النزعة الاجتماعية وبين الميول الفردية عند العرب ، ليبسط - فى محاضرة له عام ١٩٢٨ - بعض تجلياتها : «نرى فى البلاد الغربية الوفا والوفا من الشركات والاندية والجمعيات ، كل منها مؤلف لغاية خاصة ، من تجارية ورياضية وادبية وخيرية وسياسية دعائية على اختلاف انواعها . . . اما بلادنا فما اقل عدد هذه الاندية والجمعيات فيها !» [٢٦ ، ص ٣٢] . وهو يتوقف خاصة عند الفارق بين الاعمال الخيرية فى البلاد الاوروبية ، التى يعتبرها دليلا على مستوى ارفع من الوعى الاجتماعى ، وبين ما يقوم به ابناء قومه من افعال البر والاحسان

و«الصدقة» ، التي تبقى فردية نوعا ما : «اننا نواسى الفقير ولا نفكر فى الفقراء ، ونساعد الطفل ولا نبالى بالاطفال . . . ان حميتنا لا تتحرك - عادة - الا امام الفقراء الذين يطرقون ابوابنا ، او يمدون ايديهم نحونا ، او يعيشون فى جوارنا» . ومما يستلقت النظر ان الحصرى ، حين يفسر اسباب هذه الحالة («انها ناشئة - فى الدرجة الاولى - عن عدم تعودنا الحياة الاجتماعية وعدم تطبعنا بالطباع التي تقتضيها الاعمال المشتركة» [٢٦ ، ص ٣٣]) . يشير ، مع ذلك ، الى غياب الممارسة العملية المعنية .

اما الاجراءات العملية ، التي كان الحصرى يقترحها فى تلك الفترة لتنشيط الحياة الاجتماعية ، فتدل على انه كان يربط آفاق تقدم البلدان العربية بالانتقال من «الركود التقليدى» الى الرأسمالية «الدينامية» . وفى مقالة له ، تعود الى عام ١٩٣٠ ، يطرح الحصرى ، فى مواجهة «طبقة موظفى الحكومة» ، التي تقف عائقا على طريق تطور المجتمع العربى ، ضرورة اشاعة المؤسسات البرجوازية فى المجالين الانتاجى والتجارى . اما الطريق لحل هذه المشكلة فيراه فى الاهتداء بالغرب فى اقامة «شركات ومؤسسات وتشكيلات تضمن لغير الموظفين طمأنينة اقتصادية تشبه طمأنينة الموظفين» ، وفى «سن الانظمة والقوانين» التي تضمن حقوق هذه المؤسسات [٢٦ ، ص ١٠٤] .

ولكن تطور الاحداث فى البلدان الرأسمالية فى الثلاثينات اقنع الحصرى بان اخذ العالم العربى بالنموذج الرأسمالى لا يمكن ان يكون بدون تحفظ . فصار يقترب تدريجيا من الرؤية النقدية للرأسمالية كمثال يحتذى فى التقدم الاجتماعى ، ويحاول استجلاء الشرور المرافقة لها ، ويسعى للكشف عن وسائل تجنبها . وفى تعقيب له على محاضرة كان قد القاها بنادى المثنى ببغداد حوالى عام ١٩٣٨ ، يؤكد الحصرى «ان الانقلاب الصناعى الذى بدأ فى اوائل القرن الاخير - والذى لم ينته الى الآن - زاد فى فروق الثروة بين الناس زيادة هائلة ، واصل مشاكل المعيشة الى درجة لم يسبق لها مثيل . لا شك فى ان هذا التطور العظيم الذى حدث فى الحياة الاجتماعية كان يتطلب نظرات وانظمة حقوقية جديدة تضمن لكل حق الحياة والعمل ، بالعدل الذى يقتضيه هذا التطور العميق .

غير ان الحكومات لم تقدر خطورة هذه الاوضاع حق قدرها ، فلم تقدم على سن القوانين الضرورية لمعالجتها . وذلك احدث مجالا واسعا امام اصحاب رؤوس الاموال للاستبداد بحياة العمال بدون تأمل ، وللاسترسال في استغلال اتعابهم بدون انصاف . وهذه الحالة ولدت الاشتراكية التي اخذت تطالب الحكومات بوضع حد لهذا الاستبداد ، وسن قوانين جديدة تثبت حقوق العمل وتضمن انصاف العمال ، وتمنع تضخم رؤوس الاموال على حساب ضرر الآلاف بل الملايين من العمال وشقائهم . غير ان الحكومات قاومت في بادىء الامر الحركة الاشتراكية ومطالبها مقاومة شديدة ، وهذه المقاومة ادت الى حدوث سلسلة ثورات واعتصابات عنيفة» [١٩] ، ج ١ ، ص ١٥٢-١٥٣ .

وهكذا فان الحصرى ، اذ يعترف بان الرأسمالية قد اسهمت في استقطاب الغنى والفقر ، وادت الى احتدام التناقضات الطبقية ، لم يكن يرى في هذه الظواهر قانونية تاريخية . وبالاحرى فانه ينظر الى سير الاحداث هذا على انه نتيجة اتباع حكومات البلدان الرأسمالية سياسة غير متعقلة بما فيه الكفاية . ولم يكن نقده للرأسمالية موجها ضد الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ، وانما يستهدف اخلاق اصحاب هذه الملكية . ولذا فان ظنه بان التنظيم الحكومى للرأسمالية كفيل بحل مشكلات المجتمع البرجوازى جعله يعقد الآمال على «الحكومات العاقلة» ، التى تحد من جشع الرأسماليين وترغمهم على خدمة مصالح الشعب .

وفي تلك الفترة يتحدث مفكرنا عن تزايد شعبية الاشتراكية ، فيحدد موقفه منها بقوله : «انى لا اخالف من يدعو الى الاشتراكية ، حتى اننى لا اعارض من يقول بالشيوعية ، غير اننى اطلب الى هؤلاء الا يمزجوا دعوتهم هذه بالفكرة الاممية ، والا يجعلوا حركتهم معادية للنزعة الوطنية» [١٩] ، ج ١ ، ص ١٥٣ . وهو يوضح موقفه هذا ، فيشير الى ان توحيد المجتمع العربى على اساس قومى لم يكتمل بعد ، ومن شأن ذلك ان يعيق التفاف ابناؤه حول الاهداف الوطنية . ولا شك فى انه فى الثلاثينات والاربعينات ، حيث كانت اغلبية البلاد العربية تابعة للغرب بهذه الدرجة او تلك ، كانت الراية الوطنية والقومية راية نضال العرب الوطنى التحررى ، ولم يكن للماركسيين ، باى حال ، ان ينكروا

محتواها التقدمى . ولكن قول الحصرى اعلاه يبين مدى سطحية اطلاعه على النظرية الماركسية اللينينية ، وعدم معرفته بها عبر مصادرها الاصلية .

وبعد الحرب العالمية الثانية ، حيث حصلت بلدان عربية عديدة على استقلالها ، وبرزت الى الواجهة ، فى المقام الاول ، التناقضات الداخلية ، الطبقية ، بدأ الحصرى - شيمة الكثير من المثقفين العرب التقدميين - يولى الاشتراكية اهتماما متزايدا . وكان بين العوامل الرئيسية ، التى ساعدت على ذلك انتصار الدولة السوفيتية فى حربها ضد المانيا الفاشية ، وتشكل الاسرة الاشتراكية ، مما بيّن للعالم كله حيوية الماركسية اللينينية وفعاليتها .

ففى عام ١٩٤٧ راح الحصرى ، فى محاضرة له بطلبة معهد التربية العالى للمعلمين . بالقاهرة ، يؤكد ان الرأسمالية كفت عن كونها ، فى الظروف المعاصرة ، البديل الوحيد للمجتمع التقليدى ما قبل البرجوازى : فى مطلع القرن العشرين «كان ركب الحضارة يسير فى اتجاه واحد تقريبا . وكان كل ما يحتاج اليه المتخلفون عنه للحاق به ينحصر فى مضاعفة السير من ورائه ، لتلافى الزمان الذى فات عليهم فى هذا المضمار» ، واما الآن ، بعدما حدث خلال نصف القرن الحالى من الانقلابات والتطورات ، فقد صارت مهمة اختيار الطريق شاقة للغاية ، «فالاتجاه الذى يجب ان تتجه اليه الامم المتخلفة عن ركب الحضارة الآن ، يجب ان يتعين بتأمل عميق وتبصر تام» [٢٦ ، ص ١١-١٣] .

وفى مقالة تعود الى نفس الفترة ، مكرسة لـ«المجالات والمطارحات الاممية» التى نظمت فى جنيف عام ١٩٤٧ لمناقشة مسألة «تقدم الصناعة وتقدم الاخلاق» ، يتوقف الحصرى عند مداخلات الاشتراكيين والماركسيين . وهو ينوّه بأن معظم المتفائلين فيما يخص مستقبل المجتمع السائر فى طريق التقدم العلمى والتكنيكى كانوا من القائلين بالماركسية والاشتراكية ، فى حين كان معظم المتشائمين من المتمسكين بالتعاليم الدينية [٢١ ، ص ٢٤] ، ليوّكد ان التفاؤل ، الذى انعكس صدهاء فى اقوال الماركسيين والاشتراكيين ، ارتبط بنجاح الاصلاحات الاجتماعية التى تتم فى البلدان الاشتراكية . ويخلص الحصرى الى القول ان كثيرا من الناس اليوم صار يرى ان السبيل الحقيقى

لصيانة الاخلاق وتقويمها ، ولاستغلال ثمار العلم والتكنيك
الاستغلال الصحيح (اذ صار من المعترف به ان هذا التقدم بحد
ذاته لا يضمن التقدم الاخلاقي ، وانه قد يستغل سواء لخير
البشرية او لضررها) ، «هو الاسراع الى اصلاح احوال المجتمع
اصلاحا جديا» [٢١ ، ص ٢٩] .

ومنذ ذلك الحين ارتسمت في اعمال الحصرى ملامح الانعطاف
من القنوات التنويرية المحضة والتعويل على الدور الطبيعي
للانثجنسيا ، نحو ادراك ضرورة اجتذاب الجماهير العريضة الى
العمل السياسى النشط والقيام بتحويلات اجتماعية جديّة . فهو ،
اذ يشيد بثورة ١٩٥٢ المصرية ودورها ، ينوّه بما لرجالها من
«اتصال قديم وعميق بطبقات الشعب» [٢٩ ، ص ١٠] . ثم ان
تقييماته السياسية ، التى طرحها بمناسبة انفصال سورية عن مصر
عام ١٩٦١ ، تنم عن نزعة لطرح الجماهير الشعبية فى مواجهة
جماعات المثقفين والبرجوازيين الصغار الذين تقترب بهم مصالحهم
من البرجوازية الكبيرة [٣٠ ، ص ١٥٦-١٧٧] .

وهكذا شهدت آراء الحصرى الاجتماعية تطورا ملحوظا خلال
العقود الاربعة - من الدفاع عن السبيل الرأسمالى فى التطور ،
الى ادراك اهمية انتهاج سياسة اجتماعية ، لا تندرج فى اطار
الاصلاحات البرجوازية . وكان هذا التطور ظاهرة مميزة لسلسلة
كاملة من ايديولوجى النزعة القومية (انظر مثلا [٥٨ ، ج ٢ ، ص
٢٠٨]) ، مما انعكس فى رواج النظريات ، التى تتسم بتوجهها
الديمقراطى العام وتعتبر لا عن مصالح البرجوازية فحسب ، بل وعن
مصالح فئات اكثر اتساعا ، تضم شرائح البرجوازية الصغيرة .
وقد عمل الحصرى ، الذى عبّر موضوعيا عن مصالح هذه
الجماعات ، على طرح مثال اجتماعى «قومى» ، يسمو فوق الطبقات .
فان رواج هذه المثل ، النابعة من ضعف الطبقات المعاصرة والوعى
الطبقي فى البلدان العربية ، كان يركز الى خبرة النضال المعادى
للامبريالية ، الذى عبأ مختلف فئات الشعب حول الاهداف العامة .
وكان لفكرة «تعاقد» الجماعة الاسلامية دورها فى تسهيل غرس
الشعارات الوطنية والقومية العامة فى نفوس الجماهير العريضة .
وعلى هذه الارضية راجت بعد الحرب العالمية الثانية نظريات

«الاشتراكية العربية» و«الاشتراكية الاسلامية» ، التي تحاول الجمع بين مبدأ العدالة الاجتماعية وفكرة «الصلح الطبقي» .

وكان الايمان بإمكانية التوصل الى تسوية للتناقضات الطبقية بانتهاج سياسة «متوازنة» يقرب الحصرى من منظرى هذه التيارات الفكرية . ثم ان نزوعه الى توحيد كافة عناصر المجتمع تحت راية العروبة كان يضطره دوما للتطلع سواء نحو السلفيين التقليديين ، او نحو الطبقة العصرية ، طبقة البرجوازية الوطنية ، التي كان يشتد عودها . وفى ظروف كهذه كانت صياغة برنامج موحد ، مقبول لكافة الفئات ، امرا فى غاية الصعوبة .

وكان من البديهي ان يصطدم مفكرنا بهذه الصعوبة وهو يرسم اسس الدولة القومية ، التي يرى فيها الهدف الاخير للنضال الوحيد . ومما له دلالة ان فيلسوف العروبة الذى عنى كل العناية بالبرهان على ضرورة اقامة هذه الدولة ، لم يتطرق الى تحديد بنيتها الاجتماعية السياسية ، ولم يتوقف للحديث عن طابع العلاقات الاقتصادية فيها . وكل ما نعرفه هو انه يؤثر الصيغة الفدرالية فى التوحيد والطرق الديمقراطية فى الادارة ، اذ كان يعتبر المجالس المحلية ، المتمتعة بسلطة حقيقية ، تجسيدا «للمقراطية الاصيل» .

ان عمومية السمات ، التي يسبغها الحصرى على الدولة القومية العربية ، تتيح لمختلف التيارات الفكرية والقوى الطبقية تأويل نظريته على انحاء متباينة . واذا اخذنا بالحسبان ان مفهوم «الشعب» («الامة») كان يدل ، عند السلفيين التقليديين والبرجوازيين الليبراليين معا ، على المجتمع ككل ، الذى يطرحونه فى مقابل الزعامة الارستقراطية الاقطاعية ، فان المبادئ التي يدعو اليها الحصرى ، سوف تحظى بالقبول سواء لدى انصار العصرية ، المتطلعين الى اقامة ديمقراطية برلمانية على الطريقة الغربية ، او لدى السلفيين ، الذين يتصورون بناء الدولة المثلى تبعا لتقاليد الاسلام الباكر مع الاخذ بمنجزات الفكر العلمى التكنيكي المعاصر . ومما لا شك فيه ان ضبابية صياغات الحصرى هنا لم تأت عرضا : فلم يكن بوسعها ، وهو يتوجه الى كافة فئات المجتمع ، ان يرسم بصورة ملموسة نوعا ما ، ملامح الدولة المنشودة ، دون المخاطرة برفضها من قبل فئة منها . ومن ذلك ان الحصرى يؤكد ، فى

معرض الرد على سؤال احد دعاة الاقليمية المصرية بخصوص «المنافع» التي تعود بها العروبة . ان العروبة قضية احساس وشعور ، لا منفعة وحساب ، ولكنها ، مع ذلك ، تجلب للعرب منافع جمة ، ذلك ان قوة الامم وجبروتها يرتبط بتزايد عدد اعضائها وتوثق الصلات بينهم [٣٤ ، ص ٨٥] .

ومما له دلالة ان الحصرى يتجنب الربط المباشر بين دعوته الى الوحدة العربية وبين ما يطرحه فى مناسبات مختلفة من تصورات حول مستقبل الامة العربية . ويمكن القول فى ضوء هذه التصورات ان فيلسوف العروبة لم يكن ميالا لاعتبار المسيرة الوجدانية بمثابة مجرد «جمع حسابى» [٣٨ ، ص ٦٧] ، وانه قرنها ببلوغ مستوى نوعيا جديدا فى التطور ، «بتكوين امة قوية عصرية» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٦٠] . وهذا يتطلب إعادة بناء المجتمع العربى بصورة جذرية : «يجب علينا ان نسلك - بدون تأخر وبجزم واندفاع - مسالك التجديد فى كل ساحة من سوح الحياة المادية والمعنوية والاجتماعية .

التجديد فى كل شىء : فى اللغة والادب ، فى التربية والاخلاق ، فى العلم والفن ، فى السياسة والثقافة ، فى الزراعة والصناعة والتجارة . . .

التجديد فى كل مكان : فى البيت والمدرسة ، فى القرية والمدينة ، فى الشارع والحديقة . . .

التجديد فى كل زمان ، وفى كل شىء ، وفى كل مكان . . . يجب ان يكون شعارنا على الدوام» [٣٩ ، ص ٦٦-٦٧] .

ان سعى الحصرى للابتعاد عن تحديد سمات الدولة العربية المنشودة لا يعود ، فى رأينا ، الى اعتبارات تكتيكية محضة - الى الخوف من تنفير هذه او تلك من افئات المجتمع من فكرة الوحدة ، وانما يعود ايضا الى قناعته الراسخة (التي سيتراجع عنها بعض الشىء فى مطلع الستينات بمناسبة دراسته لتجربة الوحدة بين سوريا ومصر) بان اتحاد البلدان العربية يجب ان يسبق حل المهام الاجتماعية . وهو يدافع عن هذه الفكرة فى نقاشه مع الاستاذ محمد بكير خليل (مصر) ، الذى اكد على تعذر قيام الوحدة فى مجتمع تمزقه التناحرات الطبقية ، فيقول : «أفلا يشعر العرب بوحدتهم ، الا بعد ان يتحرروا من الفقر والعوز ، وبعد ان يكونوا

بيئة لا تعرف الصراع والكفر بالنعمة ؟ . . . ولو كان الامر كذلك لما كانت في هذه الدنيا جماعة تشعر بالوحدة ، ولاصبح مثل «الشعور بالوحدة» كمثل العنقاء ، لا وجود له الا في خيال الناس» [٤٢، ص ١٨٦] .

لم يكن للحصرى ان يقيم دياكتيكيا دور التناقضات الطبقية في تطور المجتمع المعاصر ، فنسبها الى الظواهر السلبية البحتة ، التي تحول دون اتحاد العرب ، والتي تشبه الانقسامات التقليدية تبعا للديانات والطوائف والعشائر والعائلات وغيرها . وكان الحصرى يرى ان ضعف الوعي الاجتماعي ، الناجم عن هذه العوامل التقليدية ، قد تعزز وتعمق بتأثير مختلف التيارات الفكرية العصرية (وبينها الماركسية والاشتراكية) التي تشكل عائقا جديا على طريق رص صفوف ابناء المجتمع العربي . وعلى النقيض من ذلك يتصور العروبة «قاسما مشتركا» و«وجهة عامة» ، تتيح توحيد قوى ، لا تزال بعيدة عن التبلور وعن التكوّن الفكري ، ظهرت على ارضية انتقال المجتمع العربي الى الطريق العصري في التطور . وهو يدعم فكرته ، القائلة بأن العروبة تولد «شعور الانتماء» ذا الاهمية البالغة لاسيما في ظروف الحيرة النفسية والضياع الفكري ، باعتراقات عدد من الكتاب المصريين ، الذين رجعوا الى معسكر انصار الوحدة العربية ، وبينهم صالح عبد الصبور واحمد بهاء الدين . ومن ذلك ما كتبه اولهما في جريدة الصحافة القاهرية (١٨ حزيران - يونيو - ١٩٥٩) بعنوان «كيف عدت الى العروبة ؟» : «عرفت ان العروبة هي نهاية الطريق ، لانها الكلمة الاصلية النابعة من النفس ، التي تنمو معنا وتمتد ظلالتها الفكرية والنظرية على ايدينا ، وتفاءلت بالخلاص للحائرين ، واليقين للمترددين ، والعودة لكل ضال عن الركب» (نقلا عن [٤٢، ص ١١٢] .

* * *

كان ايمان الحصرى بأولوية العمل لتوحيد كافة فئات المجتمع العربي وقواه السياسية من اجل بلوغ الاهداف القومية العامة وراء ما اتسمت به نظراته السياسية من ميزات ، وراء تأكيده على «حياده» ازاء الاحزاب السياسية . وقد ظل مفكرنا امينا لهذا

الموقف طوال حياته ، بدءا من «المرحلة العثمانية» ، حيث كان يؤيد حركة «تركيا الفتاة» تأييدا فعالا ونشيطا ، ولكنه مع ذلك لم ينتم اليها . وكان العزوف عن المساهمة في الاحزاب يعود ، في رأيه ، الى ما يمليه واجب المنور والمربي من ضرورة خدمة «وجهة السياسة العليا» . وقد كرر الحصري في اعماله اللاحقة وجهة نظره هذه ، التي طرحها لأول مرة عام ١٩٣٢ في مجلة «التربية والتعليم» البغدادية : «ان كلمة «السياسة» من الكلمات التي تشمل معانى متنوعة جدا . ولها وجهتان مهمتان : «وجهة السياسة العليا الاساسية ، ووجهة السياسة الفرعية اليومية . ان الوجه الاول يتضمن «التربية الوطنية» فتدخل لذلك في نطاق وظائف المدارس بصورة طبيعية . واما الوجهة الثانية فتتأثر بالنزعات الحزبية ، وتتغير بتغيير الموظفين والوزارات ؛ فيجب ان تبقى خارج نطاق اشتغال المدارس والتلاميذ ؛ لان هذه المسائل السياسية من الامور المعضلة التي ترتبك العقول في حلها ارتباكا كبيرا ، لاسباب كثيرة ، اهمها : قربها منا قريبا يمنع علينا اماكن الاحاطة بجميع وجوهها ؛ وعلاقتها بالاشخاص علاقة تسبب تصادم العواطف والمنافع حولها ؛ وعدم امكان الاطلاع على حقيقة الامر فيها الا عن طريق «السمع والنقل» في اكثر الاحيان ، وكثرة «عوامل الضلال والتضليل» . . .

. . . ان اشتغال المدارس بهذا النوع من السياسة يولد بعض الحزازات حولها ، ويستوجب التجهم عليها ، فمن واجبنا ان نترك المدارس تجاه ذلك في «موقف حيادي تام» ، لكي تتفق جميع الاحزاب والاشخاص على احترامها احتراما حقيقيا» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٦٣-٢٦٤] .

ان من المهم ، عند تقييم وجهة النظر هذه ، الاخذ بالاعتبار ظروف العراق السياسية ما بين الحربين العالميتين ، والتي تميزت بحدة الصراع والتنافس سواء بين مختلف الاحزاب الاقطاعية البرجوازية او داخل هذه الاحزاب نفسها . فان التبدل الدائم للحكومات ، وضعف وتذبذب الجماعات المعارضة ، البالغة التنوع من حيث تركيبها واهدافها ، والعاجزة بالتالي عن رسم خط سياسي موحد ، قد اقنعت الحصري بان موقف عدم المشاركة في السياسة اليومية هو السبيل الوحيد ، الذي يتيح المضي الى غاية الطريق في

تحقيق برنامج الطويل الامل لاعادة بناء نظام التعليم فى العراق .
وفى ظروف نهوض حركة التحرر الوطنى بالبلدان العربية قبيل
الحرب العالمية الثانية صارت حمى الصراع بين الاحزاب ، فى
رأيه ، عائقا جديا فى سبيل صياغة نهج موحد معاد للامبريالية .
ولذا نجده فى عام ١٩٤١ يتراجع عن موقفه الحيادى ازاء الاحزاب ،
ليشن نقدا عنيفا على نظام تعدد الاحزاب . ففى محاضراته «حول
انهيار فرنسا» ، التى القاها فى نادى المثنى ببغداد ، «والتي صادفت
رواجا واسعا» ، يحاول الحصرى ان يبين ، فى ضوء مثال فرنسا
المحتلة من قبل المانيا الفاشية فى مجرى الحرب العالمية الثانية ،
العواقب الوخيمة لتعدد الاحزاب بالنسبة لاستقلال الدولة ، وحتى
لوجود الامة نفسها . فهو يؤكد «ان داء الحزبية كان قد اشتد الى
درجة ، اصبحت معها لا يتأثر من ضرورات الحرب ، وان روح
الفردية كانت قد تقوت الى درجة تحولت معها الى اناية مفرطة ،
تتغلب على الروح الاجتماعية والروح الوطنية» [٣٦ ، ص ٥١] . كما
وادى ذلك الى «بليلة الآراء» و«زعزعة ثقة الشعب بالحكومات» .
ويعبر الحصرى ، بهذا الصدد ، عن اسفه لان الترويج لتعدد
الاحزاب ، القائم على شعارات «الحرية المطلقة والفردية التامة» ،
يلاقى صدى واسعا لدى المثقفين العرب .

ولكن الحصرى لم يكن ، دوما وابدا ، نصيرا لنظام الحزب
الواحد . على العكس ، فقد اكد ، فى معرض دراسته لتجربة
الجمهورية العربية المتحدة والانفصال ، على عدم جواز احتكار حزب
معين لوسائل الاعلام ، وعلى ضرورة منح حرية الصحافة والنشر
للاحزاب الاخرى [٣٠ ، ص ٥٧] . كما وعبر ، بهذه المناسبة ، عن
قناعته بان «تقدمية» هذا او ذاك من الاحزاب امر نسبي ، يتوقف
على المرحلة المعنية فى النضال التحررى . وقد ساق مثال حزب
الوفد فى مصر وحزب مصالى الحاج فى الجزائر مثالا على الاحزاب ،
التي قدمت الى بلادها خدمات جليلة فى فترة من الزمان ، ثم
فقدت طابعها التقدمى فيما بعد [٣٠ ، ص ٢٠٧-٢٠٨] . ورغم ان
الامثلة ، التى يوردها الحصرى ، تبين ، فى المقام الاول ، ان
تقدمية الحزب تتحدد بالدور الذى تلعبه الطبقات التى يمثلها فى
مرحلة تاريخية معينة ، ينبغى الاخذ بالحسبان ان فيلسوف العروبة
لم يدرك هذا الارتباط ادراكا جليا . ومن هنا جاء تركيزه على دور

العامل الذاتى - قيادة الحزب ، والطروحات الايديولوجية . ولذا فانه يولى الاهتمام الاساسى لدراسة برامج الاحزاب السياسية ، ولتحديد موقع مشكلة الوحدة العربية فيها [٣٩ ، ص ١٤٩ - ١٧١] .

واذا كانت اقوال الحصرى الخاصة بمشكلات السياسة الداخلية غير دقيقة وجلية بما فيه الكفاية ، بحيث لا تسمح بادراجه بين انصار نظام سياسى محدد ، فان تصوراتيه حول علاقات العالم العربى الخارجية جاءت واضحة الى حد كبير . وتبين دراسة هذه التصورات انه مثلما سحب مفكرنا عدم ثقته بالاحزاب الاقطاعية البرجوازية على النشاط الحزبى عامة ، نراه يعمم نتائج خبرته المريرة بالسلطات الاستعمارية على ميدان السياسة الخارجية ككل . اما المبادئ الرئيسية ، التى يبرزها بهذا الصدد ، فهى : ١ - النهج الموحد فى السياسة الخارجية ، والذى يشكل شرطا ضروريا لمقاومة الاطماع الاستعمارية للدول الكبرى ؛ ٢ - المراعاة الدائبة لخطر «الثقة بالدول الكبرى» . فقد كتب الحصرى عام ١٩٤٨ بمناسبة اقامة منظمة اليونيسكو يقول : «ان عددا غير قليل من الشبان والمثقفين انخدعوا كثيرا بما سمعوه وقرؤوه عن اليونيسكو ، وتوهموا بأنها مؤسسة جديدة تماما ، ستفتح عهدا جديدا فى تاريخ الحضارة . . . وانا اعرف ان رجال السياسة ، الذين يظهرون براعة فائقة ومهارة خاصة فى ستر الحقائق . . . لن يتأخروا عن السعى وراء جعل هذه المؤسسة وسيلة لستر مطامح الدول الكبرى» [٢١ ، ص ١٥٤-١٥٥] . وبما ان الامثلة التى يسوقها الحصرى فى حديثه عن «نفاق» الدول الكبرى تمس دوما دول الغرب الامبريالى ، وخاصة الولايات المتحدة وانكلترا وفرنسا ، يمكن القول ان شعار «عدم الثقة» يتسم ، فى جوهره ، بطابع العداء للامبريالية .

ولكن الحصرى ، اذ يؤكد على ضرورة اتباع البلدان العربية سياسة الحذر البالغ ازاء الدول الكبرى ، ينوه ، فى الوقت ذاته ، بجدوى التعاون معها على ارضية مؤقتة ، وباستخدام التناقضات فيما بينها لما فيه مصلحة هذه البلدان . وهو يورد هنا مثال تركيا نموذجا فى «مرونة» النهج السياسى الخارجى [٤٢ ، ص ٦٦-٧٣] . وبالمقابل ، يرى الحصرى فى البلدان النامية الاخرى حلفاء

امناء للشعوب العربية فى ميدان العلاقات الدولية ، فهذه البلدان «تصارع ، مثلنا ، الاستعمار وآثار الاستعمار» [٤٢ ، ص ٣٦٨] . رغم ان توحيد الاعمال والمساعى هنا يكون «فى ميادين محدودة ولغايات معينة» [٤٢ ، ص ٣٦٨] .

وعليه فان آراء الحصرى الخاصة بالسياسة الخارجية ، والمعروضة فى احدى مجموعاته الاخيرة ، تتجاوب الى حد ملحوظ مع النهج الذى سارت عليه البلدان النامية خلال زهاء عقدين فى عدد من المنظمات الدولية فى اطار ما يسمى حوار «الشمال - الجنوب» .

ولكن تحليل آراء الحصرى حول السياسة الخارجية سيكون ناقصا ما لم نأت على ذكر الاهمية الكبيرة التى اولاها ، فى حديثه عن علاقات البلدان العربية بالعالم الخارجى ، لمسألة تعريف الرأى العام العالمى بجوهر الصهيونية واهدافها الامبريالية . وقد كرس لهذه المسألة المذكرة التى ارسلها الى المؤتمر العربى العام الذى انعقد فى بلودان عام ١٩٣٧ لمناقشة قضية فلسطين ، والذى شارك فيه مندوبون عن مصر والعراق ولبنان وسورية والاردن وفلسطين . وتنوه المذكرة بانه «يجب ان نعلم بان الكفاح ضد الصهيونية سيكون كفاحا طويلا ، يتطلب جهودا وتضحيات متولية ، ليس من ابناء الجيل الحاضر فحسب ، بل من ابناء الاجيال القادمة ايضا» ، لتؤكد ان على البلدان العربية ان تفضح الاضاليل التى نجح الصهاينة فى بثها فى اوساط الرأى العام الغربى ، ومنها «ان القضية الفلسطينية هى قضية منافسة بين الاسلاميه واليهودية ، وان مقاومة العرب للصهيونية ليست الا اثرا من آثار التعصب الدينى» ، و«ان الفكرة الصهيونية تستهدف «استرداد الحقوق المهضومة» لليهود» ، و«ان القضية الصهيونية بمثابة تعويض لليهود مقابل الاضطهادات التى لحقتهم فى بعض الممالك الاوروبية» [٤٣ ، ج ٢ ، ص ٤٦٩-٤٧١] .

وعند تقييم آراء الحصرى حول المجتمع ، والسياسة الداخلية والخارجية ككل ، والتنويه بما تعانيه من محدودية ، ينبغى الاخذ بالحسبان انها تكونت اساسا فى فترة ما بين الحربين العالميتين الاولى والثانية . وانها شكلت انجازا معيننا بالمقارنة مع المرحلة السالفة فى تطور الفكر الاجتماعى العربى . ولا شك فى ان من

مآثر الحصرى هو ادراكه ان تكاتف كافة قوى المجتمع فى معركة النضال مع الامبريالية يمثل اولى المهام المنتصبة امام البلدان العربية . لم يكن الحصرى سوسيولوجيا محترفا ، فلم يتبين الكثير من عناصر الترابط بين البنى الاقتصادية والاجتماعية ، ولكنه سلط الضوء على ما فى الحياة الاجتماعية بالبلدان العربية من جوانب ، تحول - فى رأيه - دون تحقيق الهدف الرئيسى ، وكان حادا فى نقده لهذه الجوانب . وكان يؤكد ان خصوصية المجتمع الاقطاعى الشرقى تقوم فى انغلاقه العائلى والعشائرى ، وفى ركوده وجموده ، وغلبة الرواسب الغيبية فيه ، وتضخم الجهاز البيروقراطى وعطالته ، وان هذه الامور تشكل عوائق جديده على الطريق نحو الديمقراطية والتقدم ، الذى يتعذر بدون تحرر الجماهير الروحي وانعتاق المرأة . ولكن العقد الاخير من نشاطه شهدته نظراته - نتيجة لتغير الوضع فى البلدان العربية - انعطافات ملحوظة نحو المنحى التقدمى ، تجلت فى البحث عن مدخل جديد لحل مشكلات العالم العربى الاجتماعية والسياسية ، وفى التأكيد على ارتباط المسيرة الوجدانية العربية بسياسة القوى التقدمية والمعادية للامبريالية .

دور الثقافة المشتركة فى المسيرة الوجدانية العربية

لقد انطلق الحصرى ، فى تقديمه لوحدة اللغة على سائر عوامل الرابطة القومية ، من ان الثقافة ، القائمة على اللغة ، تولد تشابه التكوين النفسى ، الذى يراه اساس الامة . فقد جاء فى الخطاب المفتوح ، الذى وجهه عام ١٩٣٨ الى الدكتور طه حسين : «اضمنوا لى وحدة الثقافة وانا اضمن لكم كل ما بقى من ضروب الوحدة» [٤١ ، ص ٥] . وكانت الاهمية القصوى ، التى ينيطها الحصرى بالنشاط الثقافى فى معركة النضال من اجل الوحدة العربية ، وراء اشتغاله ، فى عدد من ابحاثه النظرية ، بمسائل تمس نظرية الثقافة عامة . وهنا يجب الاخذ بعين الاعتبار ان آراء الحصرى حول الثقافة لم تأت فى سياق دراسة شاملة ومفصلة للثقافة كظاهرة اجتماعية ، وانما كانت تتعلق فقط بالجوانب ذات الاهمية السياسية فى نظره .

ومن ذلك ان نظرة الحصرى الى مفهوم «الثقافة» ينبغي ان تؤخذ في سياقها العام ، في اطار تصوراته عن مستقبل تطور المجتمع العربى من حيث هو تجديد جذرى ، يعتمد على الاقتباس الواسع للانجازات العالمية فى الميادين العلمية والتكنيكية والاجتماعية . فهو يؤكد ان الدعوة للاقتباس لا يمكن ان تنسحب على الثقافة ، التى هى اصل الخصوصية القومية [١٩ ج ١ ، ص ١٨٦] ، التى هى «حصر بالميدان المعنوى» ، وتفترق بذلك عن «الحضارة» . وهو يفسر اختلاف هذين المفهومين بقوله : «ان الثقافة تنحصر بالامور الذهنية والمعنوية وحدها ، فى حين ان الحضارة تشمل الامور المادية والوسائل المادية ايضا . هذا والحضارة تتمثل بأحسن الصور واجلاها فى العلوم والصنائع بوجه عام ، واما الثقافة فتظهر باجلى مظاهرها فى اللغات والآداب بوجه خاص . ولهذا السبب نجد ان الحضارة تكون بطبيعتها قابلة للانتقال من امة الى اخرى بسهولة ، وقابلة للانتشار بين الامم بسرعة ، واما الثقافة فتبقى خاصة بكل امة على حدة ، وان اثرت ثقافات الامم المختلفة بعضها فى بعض قليلا وكثيرا» ؛ ناهيك عن ان منجزات الحضارة تكون «بمثابة ثروة بشرية عامة ، معروضة على استفادة كل من يشاء» [٢١ ، ص ٤٨] .

ولكن الحصرى ، الذى يؤكد على اختلاف هذين المفهومين ، بما فى ذلك ان «الثقافة تكون - فى حد ذاتها - قومية ، والحضارة تكون بطبيعتها اممية» [٢١ ، ص ٥١] ، يشير ، فى الوقت ذاته ، الى ارتباطهما : «ان مفهوم الحضارة يتصل بمفهوم الثقافة اتصالا وثيقا ، غير انه يكون بطبيعته اوسع نطاقا منه واكثر شمولاً» ، فهو يشمل «جميع مآثر الحياة المادية والفكرية والخلقية عند الاقوام ، من علوم وصناعات وعادات وتشكيلات» [٢١ ، ص ٤٧] . وبالمقابل ، فان «الثقافة» ، التى تدل على «اساليب التفكير والتحسس والعمل» لدى امة معينة ، «لا تستقل عن تأثير الحضارة استقلالا مطلقا» ، وانما «تتأثر من تطورات الحضارة ، غير ان ذلك لا يكون عن طريق الانتقال المباشر ، بل يكون طريق التأثير فى النفوس تأثيرا باطنيا ، يودى الى شىء من التغير فى اساليب التفكير والتحسس» [٢١ ، ص ٥١] .

هذا الفهم للفارق بين «الحضارة» و«الثقافة» قد يبدو للبعض

متعسفا بعض التعسف ، لاسيما وان الحصرى نفسه لم يكن متسقا دوما فى نظراته الى «قومية» الثقافة و«اممية» الحضارة . وففى مناسبة اخرى ، نراه يؤكد ان الثقافة «تتألف من عناصر كثيرة ، قسم منها قومية وقسم آخر منها اممية» [٢١ ، ص ١٦٧] . ولكن الذى يغفر للحصرى هو انه ، فى المناسبتين كلتيهما ، كان رجلا عمليا اكثر منه مفكرا نظريا ، فقد كان يتوخى ، قبل كل شئ ، هدفا ملموسا محددا ، هو الدفاع عن استقلالية الثقافة العربية . كان الحصرى ، فى المناسبة الاولى ، يتصدى لنظرية ثقافية تقول بأن ثمة ثقافة (حضارة عامة مشتركة ، هى «ثقافة - او حضارة - البحر الابيض المتوسط» . وكانت هذه النظرية قد انتشرت خاصة فى لبنان ، و«ترمى الى غاية سياسية صريحة» ، يوضحها مفكرنا - فى محاضرة القاها فى نادى الثقافة العربية ببيروت بعنوان «الثقافة العربية وثقافة البحر الابيض المتوسط» - بأنها ربطت البلاد العربية ثقافيا وسياسيا بالاستعمار الفرنسى ، «لان فرنسا من دول البحر الابيض المتوسط ، وهى المقصودة الاصلية من نظرية «ثقافة البحر الابيض المتوسط» فى حقيقة الحال» [٢١ ، ص ٤٥-٤٦] . وفى ضوء هذا كان التأكيد على «قومية» الثقافة ، وبالتالى تهافت القول ب«ثقافة البحر الابيض المتوسط» ، يعنى ، قبل كل شئ ، رفض ربط العرب وثقافتهم بعجلة فرنسا . وبالمقابل ، كان التأكيد على «اممية» الحضارة يعنى رفض الاقتصار ، فى الاقتباس الحضارى ، بجهة معينة ، هى ، فى الحالة المذكورة ، فرنسا ايضا . فالحضارة العصرية حضارة انسانية وعالمية شاملة («حضارة اوقيانوسية») ، هى «حضارة القرن العشرين» ، لا منطقة معينة ، «فيجب علينا ان نبذل كل ما فى استطاعتنا لاقتباس حضارة هذا القرن ، بارقى اشكالها ، ومن اقوى مراكزها ، ومن احسن مصادرها . . . دون ان نقصر انظارنا على آفاق البحر الابيض المتوسط ، الذى لم يعد «الوحيد» ولا «المركز الرئيسى» للحضارة الراقية ، كما كان فى سالف الازمان» [٢١ ، ص ٥٥] . ولذا يصف الحصرى الدعوة الى حضارة البحر المذكور بأنها «دعوة الى حركة ارتجاعية صريحة» [٢١ ، ص ٥٦] .

اما فى المناسبة الثانية فوقف الحصرى يفند تقرير جولييان هكسلى ، مدير اليونسكو ، حول معارضة عدد من المفكرين العرب

(بينهم الحصرى) لمشروع اقامة «مركز ثقافى للشرق الادنى والاوسط» ، يضم ، فضلا عن البلدان العربية ، تركيا وايران والافغان . ويتهم صاحب التقرير المعارضين بأنهم يعملون بايحاء «مزيج من القومية السياسية والتعصب الدينى والانحصارية الثقافية» . ولذا يعى الحصرى ، فى رسالته الى هكسلى ، برد التهم المذكورة ، فيؤكد ، فيما يؤكد ، على الجانب «العالمى» ، او «الاممى» من الثقافة ، «التي لا تستفيد شيئا من احداث منظومة اقليمية ، تنحصر بين المنظمات القومية والمنظمات الاممية» [٢١ ، ص ١٦٧] . كما ويدافع الحصرى هنا عن استقلالية الثقافة العربية ضد محاولات تذويبها فى ثقافة منطقة ، لا يجمع بينها الا انتماؤها الى الاسلام ، وهو الانتماء ، الذى يرمى احداث «المركز» المذكور الى ترسيخ التصورات التقليدية الخاطئة عنه . وراح الحصرى يؤكد على الفوارق الجوهرية بين الثقافات الثلاث فى المنطقة - الثقافة العربية والتركية والفارسية - وعلى الطابع العابر للتشابه لما بينها (ولاسيما بين الثقافتين العربية والتركية) من تشابه ، يعود الى «تأثير الدين الحاكم ، وعمل سلطة دينية منظمة تنظيما قويا . . . غير انه - من الامور البديهية - ان هذه الاحوال ، الناجمة عن اوضاع دينية خاصة ، ما كان يمكن ان تدوم الا بقدر ما تستطيع السلطنة العثمانية ان تسير على مبادئ الحكم الدينى ، وبقدر ما تستطيع الازهان ان تبقى متحجرة فى مواقفها الدينية السياسية القديمة . وغنى عن البيان ان ذلك كان محكوما عليه بالانقلاب راسا على عقب ، حالما تضعف وتتراخى سلطة الدين على الدولة ، وهذا ما حدث فعلا» [٢١ ، ص ١٧٣-١٧٤] .

ويؤكد الحصرى ان القول بوجود ثقافة اسلامية عامة يقوم ، فيما يقوم ، على الراى الخاطى ، الذى يذهب الى ان الاسلام سمة غالبية للابداع الفنى ، ولا سيما الادبى ، لدى الشعوب الاسلامية . وهو يفند هذا الراى فى مقالته «تاريخ الادب العربى وتاريخ الاسلام» المكرسة لمؤتمر الادباء العرب الثالث (القاهرة ، ٩-١٦ كانون الاول - ديسمبر - عام ١٩٥٧) ، فيشير الى مغالاة البعض ، «خلال استعراضه لصفحات الادب العربى ، فى ربط هذا التاريخ بتاريخ الاسلام» [٢٣ ، ص ٢٤٧] . كما ويربط ضرورة التفريق بين تاريخ الادب العربى وتاريخ الاسلام بالحقائق التالية : «١ -

قد تكونت (بعد الفتوحات العربية) امم اسلامية عديدة غير عربية ، كما تكونت جماعات عربية غير مسلمة ؛ ب - وقد نشأت في البلاد الاسلامية آداب متنوعة ، تختلف عن الادب العربى اختلافا كبيرا ، مثل الادب الفارسى ، والادب التركى ، والادب الاندونيسى ؛ ج - وقد نبغ من بين العرب غير المسلمين عدد غير قليل من فطاحل الادب ، فى العصور القديمة من ناحية ، وفى عصر النهضة الحديثة من ناحية اخرى ؛ د - ان عدد روائع الادب العربى التى لا تتصل بأمور الدين ، فلا تعكس شيئا من الاحاسيس الدينية ، يبلغ اضعاف اضعاف الروائع التى تتصل بالدين ، وتعبّر عن العواطف الدينية» [٢٣ ، ص ٢٥٥] . هذا فضلا عن الكثير من الكتابات والقصائد «الدينية» لم تكن صادرة عن محض عاطفة طائفية او دينية ، وانما كان لها منحى قومى جلى . «فلقد صدر من اقلام الادباء المسلمين وقرائحهم طائفة كبيرة من المقالات والقصائد الرائعة التى تصور عظمة عيسى المسيح . وبعكس ذلك ، لقد صدر من اقلام الادباء النصارى وقرائحهم كثير من المقالات والقصائد الرائعة التى تلهج بامجاد النبى العربى الكريم . فان الاديب الذى قال :

وام القرى ، بيت الاعارب مكة ،
لها الشرف العالى القديم الموطن
اقام لها التوحيد ديننا مشرفا
واثبت مجد العرب فيها محمد

كان مسيحيا ، ومن رجال الدين» [٢٣ ، ص ٢٥٦] .

ان هذا التوجه العلمانى فى فهم مكانة الاسلام فى الثقافة العربية قد ارتبط بادراك الحصرى ، خلافا لكثير من المفكرين القوميين [٩٤ ، ص ٢١] ، عقم فكرة استخدام الدين ، بوصفه تقليدا ثقافيا ، فى تكوين الوعى القومى العربى . فقد كان الحصرى يرى تعذر الجمع بين الثقافة التقليدية الساكنة وبين الحضارة المعاصرة ، ليؤكد ضرورة «تكوين ثقافة عربية راقية ، تنمو وتزدهر سنة عن سنة ، مغمورة بانوار العلوم العصرية وفيوض الحضارة العالمية» [٢١ ، ص ٦١] ، ويشدد دوما على اهمية خلق «ثقافة عربية قومية عصرية» [٢١ ، ص ١٧٦ ، ١٧٧] .

وكان الحصرى يذهب الى ان الضرر ، الذى يلحقه الانغلاق على التقاليد القديمة البالية ، لا يعدله الا القطيعة مع الماضى ، وما تؤدى اليه من فقدان الاصالة القومية . وقد ترتب عليه التطرق مرارا الى هذا الموضوع فى خضم الجدل مع «الغربيين» ، الداعين الى «الاقتباس المباشر» للثقافات المتقدمة ، فكان يشير الى اهمية التوارث والتواصل مع تراث العرب الثقافى الغنى . ففى معرض الحديث عن العلاقة بين القديم والجديد يقول الحصرى : «ان القديم هو الذى يفسح المجال لقيام الحديث ، والمكتسبات الماضية هى التى تمكن الذهن والخيال من الابداع والاختراع ؛ كما ان الجديد هو الذى ينفخ الحياة فى القديم ، ويورثه القوة والفاعلية ؛ وروح التجديد هى التى تبني من «الاشياء القديمة» المباني الجديدة ، وتكسب تلك الاشياء الفائدة والقيمة . القديم وحده جمود وموت ، والحديث وحده عجز وحرمان ؛ واما الحياة النفسية الواعية فما هى الا نتيجة التمازج والتفاعل بين القديم والحديث» [١٩] ، ج ٢ ، ص ٣١٥ .

ومن مواقع مماثلة ينطلق الحصرى لتقييم الاستعمار الثقافى («العبودية الثقافية» ، «السيطرة الثقافية» ، كما يسميه) ، الذى تمارسه بلدان الغرب الامبريالية ، فىرى فيه خطرا جديا على الثقافة القومية العربية ، حتى وعلى الوجود القومى العربى ذاته . وهو يؤكد ان اسوأ وخطر الآثار الضارة ، التى تركها الاستعمار فى البلاد العربية ، هى الآثار التى خلفها فى ميدان الثقافة والمعارف [٢١] ، ص ٦٦ ، ويرى ان تدخل الغرب «بالقوة والقسر» هو الذى اعاق الحركة القومية العربية عن ان تفعل فى ميدان الثقافة ما فعلته تركيا ، التى اخذت حركتها القومية «شكلا ثوريا تاما ، واوجدت انقلابا كبيرا ، فى اللغة والادب وفى فهم التاريخ» [٢١] ، ص ١٧٤ . كما ويشير الى ان السيطرات الغربية الجديدة قد وضعت امام الثقافة العربية عراقيل جديدة ، «فقد انضم الى الاساس القديم الموروث من العهد العثمانى ومن تأثيرات المدارس الاجنبية المتضاربة - المدارس الفرنسية والانكليزية والامريكية والايطالية والالمانية والروسية والكاثوليكية والبروتستانتية والارثوذكسية والعلمانية - انضم الى جميع هذه العوامل القديمة عوامل جديدة ، ناجمة عن الاوضاع السياسية الجديدة ، مع تغلب الثقافة

الانجلوسكسونية فى بعض الاقطار ، والثقافة اللاتينية فى بعض الاقطار الاخرى ؛ وكل ذلك اكسب الثقافة فى البلاد العربية منظر فسيفساء مشوش الى آخر حدود التشويش ، لا يكاد يختلف عن الفوضى التامة» [٢١ ، ص ١٧٥-١٧٦] .

ولكن اخطر مخلفات السيطرة الاستعمارية الغربية فى البلدان العربية هي ، فى رأى الحصرى ، رواج التيارات والنزعات الاقليمية ، التى تعود ، بصورة رئيسية ، الى الفوارق القائمة فى نظم التعليم واتجاهات الثقافة . ويؤكد الحصرى ان هذه الفوارق «لم تكن محصول طبيعة البلاد الاصلية وحاجاتها الحقيقية ، انما كانت نتائج السياسات الاجنبية» ، لينوه بأن العمل على ازالتها ، عن طريق توحيد نظم التعليم فى الاقطار العربية وتقوية الصلات الثقافية بينها ، سيكون قاعدة لتقاربها السياسى مستقبلا [٤١ ، ص ٦-٧] . ويذهب مفكرنا ، الذى يرى فى ميدان التعليم جبهة اساسية فى معركة النضال ضد الاستعمار الثقافى ، الى ان اجل مهام المدرسة العربية والحقها هي تربية المشاعر الوطنية والقومية ، القائمة على الاعتزاز بتركة العرب الثقافية ، والتى من شأنها استئصال ما ترسخ فى نفوس بعض المتعلمين والمثقفين العرب من اعجاب ذليل بثقافة مستعمرهم «الارقى» ، ومن ازدراء لثقافة شعبهم نفسه .

ولكن الحصرى ، الذى ينوه بأن الشرط الرئيسى لحيوية الثقافة هو شعبيتها ، اذ انها من الامور التى لا بد من تكوينها فى نفوس الشعب اولا [١٩ ، ج ١ ، ص ١٨٦] ، يشير ، فى الوقت ذاته ، الى ان هذا لا يعنى اطلاقا الدعوة الى التفوق فى شرنقة التقاليد ، والانعزال عن الثقافات الاخرى . ففي رسالته الالفة الذكر الى مدير اليونيسكو يؤكد على ان المفكرين العرب الطليعيين يعون تمان الوعى حقيقة ان الثقافة قومية فى قسم منها ، واممية فى قسم آخر [٢١ ، ص ١٦٧] ، ولذا «فان الذين حاربوا بشدة السيطرات الثقافية ، التى كانت فرضتها القوى الاجنبية على البلاد ، كانوا بعيدين جدا عن نزعة الانعزال ؛ ورغبتهم فى الاستفادة من جميع ثقافات العالم لم تكن اقل من طموحهم الى رؤية العالم العربى متمتعا باستقلال يضمن له ثقافة قومية عصرية موحدة» [٢١ ، ص ١٧٧] .

ويعتبر الحصرى ان تقدم الثقافة العربية يرتبط اوثق الارتباط بتطور اللغة . فاذا شبهنا الثقافة بالازهار والاشجار تكون اللغة «بمثابة التراب ، الذى يحتضن البذور والجذور ، ويغذى الازهار والاشجار» [٢١ ، ص ٦١] . ومن هنا تأتى الاهمية الكبيرة ، التى يعلقها الحصرى على مسألة رسم سياسة لغوية صحيحة فى معركة النضال من اجل الوحدة العربية . ولكن آراء الحصرى حول السياسة اللغوية للبلدان العربية فى عهد الاستقلال تختلف سواء عن النظرات التقليدية المحافظة ، التى تصر على الابقاء على القواعد والاساليب الكلاسيكية فى اللغة الفصحى ، او عن النظرات الاقليمية الضيقة ، التى يحاول اصحابها اثبات حتمية الانتقال الى اللغات العامية الدارجة فى الصحافة والادب . ولذا فانه ، اذ يؤكد على ضرورة اشاعة استخدام الفصحى فى الحياة اليومية والتعمق فى دراستها فى المدارس ، يلح ، فى الوقت ذاته ، على اهمية ادخال اصلاحات وتعديلات على الفصحى ، تسهلها وتجعلها بمتناول الجميع ، وتحولها الى وسيلة اتصال فعالة بين مواطنى كافة الاقطار العربية . فيما «ان قواعد الفصحى فى حالتها الحاضرة ، معقدة كل التعقيد ، وصعبة اشد الصعوبة» ، كان لا بد من اصلاحها ، من اختصارها وتشذيبها [٢٣ ، ص ٤٤] . وعلى هذا الطريق يؤكد الحصرى على ضرورة التفريق بين «اللغة» ، التى تتكون ، بوجه عام ، «تحت تأثير الحياة الاجتماعية ، وتتطور بتطورها» ، وبين «قواعد اللغة» ، التى «تتولد من الابحاث التى يقوم بها العلماء ، وتتبدل بتبدل النظريات التى يضعها هؤلاء» [٢٣ ، ص ٨٥] . وبما ان قواعد اللغة هى من «الامور الاجتهادية» ، كان من المشروع اعادة النظر فيها ، تصحيحا وتعديلا ، تبسيطا ورفضاً . ومن وجهة النظر هذه يطرح الحصرى على اللغويين العرب السؤال التالى : «ماذا يمنعنا عن الخروج على القول الذى اتفق عليه القدماء ، وعن تدوين قواعد اللغة العربية بطريقة اخرى ، اكثر تمشيا مع حقائق الامور ؟» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٠٥] . ويقرن الحصرى نقده لنقائص القواعد القديمة بنقد الظروف الاجتماعية والايدولوجية التقليدية ، السائدة فى العالم العربى ، فيقول : «اما الاسباب ، المولدة لهذه النقائص والشوائب ، فتتلخص فى تأثير نزعة اساسية ، هى نزعة الاهتمام

بالاعراب اكثر من الالتفات الى المعنى ، والاعتماد على العلاقات المحسوسة اكثر من الاستناد الى المعانى المفهومة . هذه النزعة نشأت من الظروف الخاصة ، التى احاطت بعلوم اللغة العربية فى ادوار تكوينها الاولى ، واستمرت بتأثير «روح المحافظة» ، التى سيطرت على اذهان علمائها فى ادوارها الاخيرة ، وباعدت بين قواعد اللغة واحكام العقل والمنطق من جهة ، وبينها وبين اسس التربية والتعليم من جهة اخرى . ولذلك يجب علينا ان نخرج على هذه النزعة التقليدية . . . حتى نتخلص من اغلاط الاجتهاد والاستنباط التى وقع فيها اللغويين القدماء» [٢٣ ، ص ١١٠] .

وفى ضوء الاهمية الكبيرة ، التى يوليها الحصرى لوضع «لغة موحدة وموحدة» فى معركة النضال من اجل الوحدة الثقافية ، نراه يدعو المفكرين العرب للتخلى عن استخدام اللهجات العامية والمحلية فى كتاباتهم ، ويؤكد ان من شأن مثل هذا الاستخدام عرقلة التفاهم والاختلاط بين العرب . وكان مما يقلقه اشد القلق هو شيوع العامية فى المسرح والسينما . ولكن الحصرى يذهب ، فى الوقت ذاته ، الى انه لا يمكن للفصحى ان تحل محل العامية الا بالتخلص من الجوانب القديمة البالية فيها ، وبلاستفادة من خبرة اللهجات الدارجة . وهو يطرح ، بهذا الصدد ، مناقشة مسألة «تطعيم اللغات الدارجة باللغة الفصحى تطعيما يبعدنا عن حذقة علماء اللغة ورطانة عوام الناس فى وقت واحد ، فيوصلنا الى فصحي متوسطة ، معتدلة» ، وذلك ، على الاقل ، «كمرحلة من مراحل السير والتقدم نحو الفصحى التامة» [٢٣ ، ص ٤٤] . كما ويقترح دراسة اللغات الدارجة ، ورصد ما بينها من صفات واتجاهات عامة ومشتركة ، للاستفادة من ذلك فى اصلاح الفصحى وتطويرها [٢٣ ، ص ٤٦] .

وكان الحصرى يربط اهمية اصلاح اللغة بمهمة التعمق فى معرفة الفصحى فى مدارس البلدان العربية . وفى اطار هذا التوجه ، الذى يؤكد على ضرورة التمكن من اللغة الام كشرط اساسى للتنشئة القومية ، جاء العديد من توصياته عام ١٩٤٥ لاصلاح نظام التعليم فى سورية . فانطلاقا من ذلك ، ومن صعوبة اللغة العربية والخط العربى ، بحيث «ان تعلم قواعد هذه اللغة وهذا الخط يتطلب من اطفال العرب جهدا ذهنيا اكبر بكثير من

الذى تتطلبه سائر اللغات والخطوط الاوروبية» [٤١ ، ص ٨٩] ، ومن اعتبار «الفروق القائمة بين اللغات الدارجة وبين اللغة الفصحى» [٤١ ، ص ٩٠] ، اوصى الحصرى بالغاء تدريس اللغات الاجنبية فى المدارس الابتدائية . وفى معرض الرد على معارضى هذه وغيرها من الاصلاحات ، التى قوبلت بالرفض من قبل بعض المفكرين فى سورية ، اكد الحصرى انها ترمى الى تصفية «السيطرة الثقافية» الفرنسية ، والى «رفع الموانع وهدم الحواجز ، التى كانت اقامتها سياسة الانتداب بين سوريا وبين سائر الاقطار العربية ، فى ميادين التربية والثقافة» [٤١ ، ص ١٠٦] .

وعلى العموم تتسم آراء الحصرى حول السياسة اللغوية بنزعتها الوطنية والتحررية والتجديدية والعلمانية والديمقراطية . ولم تبق هذه الآراء طروحات وامانى نظرية مجردة ، وانما عمل جاهدا لوضعها فى حيز التطبيق . وبالتوافق مع هذه النزعة جاءت كتاباته جليلة وسلسلة ، خلوة من الالفاظ والعبارات المجهودة ، والحدقات اللغوية ، فبينت قدرة اللغة العربية الفصحى على ان تكون بمتناول جمهور واسع ، وان تعبر عن ميدان فسيح من المفاهيم والامور العصرية .

وفى اعمال الحصرى الثقافية تشغل حيزا هاما ، الى جانب مشكلة اللغة ، القضايا المتعلقة بالادب العربى المعاصر . وهو يسبغ على الادب عامة اهمية سياسية خاصة ، ويربط التطور التقدمى للادب العربى بالنضال ضد التيارات الفكرية المناوئة للوحدة العربية . ولذا فان مشكلات الادب تهمة ، فى المقام الاول ، فى سياق نقده لتوجهات «الرابطة الاسلامية» وللنزعات الاقليمية .

وقد رأينا اعلاه كيف يناقش الحصرى المتحدثين باسم «الرابطة الاسلامية» من موقع «التمييز بين تاريخ العرب وتاريخ الاسلام» فيما يخص ميدان الابداع الادبى . اما فى جداله مع انصار الاقليمية فيستند الحصرى الى وحدة التقاليد الادبية الكلاسيكية العربية . ففي رده على احمد ضيف وامين الخولى وغيرهما من المنادين بـ«الاقليمية الادبية» ، وضمنا القول ان الادب العربى لم يكن ادبا واحدا ، وانما هو مجموعة آداب نشأت فى بيئات مختلفة ، يورد الحصرى مثال المتنبى ، الذى ولد فى الكوفة ، ونشأ فى البادية ، ثم عاش فى بغداد ، وحلب ، ودمشق ، وسافر

الى القاهرة [٢٣ ، ص ٢٢] . وهو يشير الى «ان الادب العربى حافظ على صفته «الموحدة والموحدة» حتى فى اسوأ عصور تفكك الدول العربية ، وتفتت شعوبها» [٢٣ ، ص ٢٥] . وظلت هذه الوحدة قائمة فى عصر النهضة الحديثة . «فلا شك فى ان معروف الرصافى ، الذى نشأ على شواطئ دجلة ، يشبه من وجوه عديدة حافظ ابراهيم ، الذى عاش ونظم فى وادى النيل . كما ان الشيخ فؤاد الخطيب ، الذى نشأ فى غوطة الشام ، لا يختلف عنهما كثيرا» [٢٣ ، ص ٢٣] . ويؤكد الحصرى ان معارضته ل«اقليلية الادب العربى» ، او دعوته الى الوحدة الثقافية بين الادباء العرب ، لا تعنى ، بأى حال ، الحد من «حرية الاديب» ، او نفى «التنوع فى الادب» ؛ على العكس : «فانى استنكر كل نوع من انواع «القولبة» فى الادب ، واحبذ «التنوع والابتكار» ، وادعو الى «الذاتية والاصالة» فى كل ما يصدر عن قرائح الشعراء والادباء الناطقين بالضاد ، فى مختلف الاقطار العربية» [٢٣ ، ص ٢٧] .

ان التنوع والاصالة ، عند الحصرى ، شئ ، والاقليلية شئ آخر . «فلا يوجد ، - ولن يوجد ، - ادب مصرى ، وادب عراقى ، او شامى ، او ادب تونسى . انما يوجد - وسيوجد - ادباء مصريون ، وعراقيون ، وشاميون ، وتونسيون . . . وجميع هؤلاء الادباء والشعراء سيتضافرون تارة ، وسيتبارون طورا ، فى مضمار ترقية الادب العربى وايصاله الى ذروة الكمال والاعتلاء» [٢٣ ، ص ٢٦] . ومن هنا جاء نداء الحصرى الى الادباء العرب لنبذ الاقليلية و«للايمان بوحدة الامة العربية» و«تجنيد المواهب لخدمة القومية العربية» [٢٣ ، ص ٢٤٤] .

ويبحث الحصرى قضية الادب والفن من زاوية ، اعم من الزاوية القومية ، هى زاوية بعدهما الاجتماعى والاخلاقى . فهو يرفض شعار «الادب للادب» ، و«الفن للفن» ، ويؤكد على دور الادب والفن كسلاح ايدىولوجى وكوسيلة من اهم وسائل تنشئة الجماهير تنشئة وطنية حقة . وفى مقالة «الادب والقومية العربية» ، التى كرسها عام ١٩٥٧ لمؤتمر الادباء العرب الثالث ، ينادى الحصرى بوضع «الادب فى خدمة المجتمع» ، وتوظيف «الفن للحياة» ، ويدعو الحكومات العربية لتشجيع الاعمال الادبية والفنية بهذا الاتجاه ، ويهيب بالنقاد الا يقصروا تقديمهم لهذه الاعمال على

النواحي الفنية وحدها ، وان يتناولوها من نواحيها الاخلاقية والاجتماعية ايضا [٢٣ ، ص ٢٣٨-٢٤٣] . وهو يختتم مقالته بالقول : «فيحق لنا ان نطلب من كل اديب عربي ان لا ينسى بأننا نعيش الآن في دور من اشد واطر ادوار الازمات التي تجتازها الامة العربية ، وبأننا اصبحتنا في حاجة الى اسلحة معنوية ، نحارب بها الانانية ، والنفعية ، والرجعية ، والتواكلية . . . والى آلات انتاج معنوية تساعدنا على تنشئة جيل عربي جديد ؛ يمتاز بروح النهضة والتفاني . . . اكثر مما نحتاج الى مجوهرات تزين المعاصم والصدور ، او زخارف تزيد من بهرجة القصور» [٢٣ ، ص ٢٤٦] . ان هذه النظرة الى الادب ، برغم كل طوباويتها ومحدوديتها ، لتتسم بطابع ديمقراطي جلي ، وتتفق عموما مع الفهم التقدمي لمهمة الادب الطليعي ، وتتجاوب - شأن مجمل آراء الحصري حول الثقافة - مع المتطلبات الديمقراطية العامة لتطور البلدان العربية الاجتماعي والوطني ، ومع النزوع نحو تعزيز الاستقلال وارساء الوحدة .

التنوير ودوره في التقدم

يرى الحصري في التنوير (الذي لا يقتصر عنده على التعليم المدرسي والتحصيل الجامعي ، بل ويشمل تأثير المفكرين والايديولوجيين ، من حملة الافكار القومية والوطنية ، على جماهير الشعب) انجع اداة لتكوين الثقافة العربية المعاصرة . ولذا فان مشكلة وحدة العرب الثقافية ، التي يعتبرها مقدمة هامة للوحدة السياسية ، ترتبط عنده ، في المقام الاول ، بمهمة اصلاح وتوحيد انظمة التربية والتعليم في مختلف البلدان العربية ، وهي المهمة ، التي اسهم مفكرنا نفسه بقسط عملي كبير في حلها . ولكن تسليط الضوء على النشاط التربوي الواسع ، الذي قام به الحصري ، يتطلب دراسة مستقلة . ولذا فاننا سوف نعني هنا ببحث الارضية النظرية ، التي يقوم عليها فهمه لاهداف وسبل التعليم والتربية ، وارتباط ذلك بآرائه الفلسفية والسياسية العامة .

كان الحصري واحدا من ابرز رجالات الاتجاه التنويري في الفكر الاجتماعي العربي . وقد انطلق من مواقع التنوير في رؤيته

للواقع الاجتماعي ، واستمر تأثير هذه الرؤية التنويرية قويا حتى في المراحل الاخيرة من نشاطه . ففي ضوء الايمان بأن «الفئات المتنورة» هي القوة المحركة ، الدافعة للتقدم الاجتماعي ، اعتبر مفكرنا ان تنشئة مثل تلك الفئات تشكل الخطوة الاولى على طريق التقدم . فقد كتب في جرائد العاصمة العراقية عام ١٩٣٢ يقول : «والامة التي تتكون من شعب مهذب راق وفئة مديرة قديرة ، تكون امة قوية سعيدة ، تتقدم في طريق الرقي بخطى ثابتة وسريعة ، واما الامة التي تتكون من شعب متأخر وامى وفئة مديرة جاهلة ، فانها تبقى متأخرة وتشقى بطبيعة الحال . اما نهوض مثل هذه الامم المتأخرة فلا يمكن ان يحدث الا بنهضة تدريجية تبدأ من الفئة المنورة وتسرى بعد ذلك الى سائر طبقات الناس . . . ان هذه الفئة المنورة هي الوسيلة الوحيدة لايقاظ وتنوير الجمهور» [٣٢ ، ج ٢ ، ص ٢٠٣-٢٠٤] .

وكان الحصري يرى ان مهمة المدرسة هي اعداد الجمهور لتقبل الافكار الجديدة ، والسعى «لجعل الجيل الجديد عاملا لتكوين «المجتمع الراقي»» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٦٠] . وهذا المجتمع المنشود «يختلف عن مجتمعنا الحالي اختلافا كليا ، من جميع الوجوه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية» ، ويتميز عن المجتمع القديم «المتأخر في مضمار الرقي تأخرا كبيرا ، والمحروم من ثمار العلوم والفنون العصرية الحديثة حرمانا اليما» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٦٠] . ولاصلاح نظام التعليم في العراق الذي كان يراه ضروريا لتحقيق هذا الهدف ، كان الحصري يعمل على محورين : نشر المعارف العلمية وغرس الروح القومية . وكان يفسر اهمية المحور الاول بأن تنشئة الرؤية العلمية تساعد على التخلص من التصورات التقليدية ، ومعها «روح التعصب والمحافظة» ، التي يعتبرها في مقدمة عوامل ركود المجتمع العربي وانحطاطه ، وعوائق رئيسية على طريق التقدم . ومن ذلك انه يعلل التركيز في البرامج المدرسية على دراسة العلوم الطبيعية «بأننا ، نحن الشرقيين ، ميالون الى الخياليات والكلاميات ، لعوامل عديدة اثرت ولا تزال تؤثر في تربيتنا منذ قرون» [٣٢ ، ج ٢ ، ص ١٨] .

ان الاهمية ، التي يعلقها الحصري على مسألة «الاستناد الى اساس علمي» ، تستند ايضا الى فهمه «ان «الاقتباس» بأوسع

واتم معانيه» ، والذي يرى فيه «السبيل الوحيد للحاق بقافلة الحضارة» [١٩ ، ج ١ ، ص ١٨٦] ، يجب الا يكون أخذا ميكانيكيا بمنظومة معينة من المعارف الجاهزة . فهو ، اذ يدعو «لاقتباس حضارة هذا العصر ، بأرقى اشكالها ، ومن اقوى مراكزها ، ومن احسن مصادرها» ، ينوه بالاهمية الخاصة لاقتباس الطرائق الطليعية في البحث والعمل [٤١ ، ص ١٢٧] . ويؤكد مفكرنا على ضرورة تنشئة الاعتيادات والمهارات ، والعمل المستقل منذ سنى الدراسة ، واقامة معاهد ومجلات مدرسية خاصة لهذا الغرض .

اما الهدف الهام الثانى للاصلاحات التربوية فيراه الحصرى فى غرس الروح الوطنية والقومية ، مما لا يتعارض ، فى نظره ، مع الهدف الاول . وهو يدافع عن هذا الراى مثلاً فى جداله عام ١٩٣٧ مع الاديب المصرى المعروف توفيق الحكيم ، الذى قال بتعذر الجمع بين العلم وبين النزعة الوطنية والقومية ، فهى من الوان «الانانية الجماعية» المتناقضة مع شمولية العلم [٢٠ ، ص ١٥٨] . ويتفق الحصرى مع الحكيم فى هذا التعريف من حيث المبدأ ، ولكنه يؤكد ان المسألة ينبغى ان تطرح على نحو آخر بالنسبة للبلدان العربية ، وان «الانانية الجماعية» هى «غيرية سامية» ازاء الروح الفردية [٢٠ ، ص ١٥٩] . وهو يبرر بهذا الاعتبار استخدام العلم فى التدريس «لاهداف تربوية» ، قاصداً بذلك ، فى المقام الاول ، المدخل الوظيفى الى تدريس التاريخ وغيره من العلوم الانسانية . ومن هذه الزاوية ينظر مفكرنا الى زيادة العناية باللغة الفصحى ، وصياغة رؤية جديدة لتدريس المواد الدينية .

وجدير بالذكر ان الحصرى قد صاغ طروحاته بخصوص وجهة التعليم الوطنية والقومية فى مرحلة استعمار الدول الغربية لبلدان المشرق العربى ، وان هذه الطروحات اتسمت بطابع معاد للامبريالية . ثم ان الاجراءات التى قام بها فى ميدان ترسيخ الوعى القومى وترويج فكرة الوحدة العربية صارت ، ولاكثر من مرة ، سبباً فى اصطدام الحصرى بالمستشارين الانكليز فى العراق ، وفى ابعاده عن ادارة نظام التعليم . وقد كان مفكرنا يرى ان المهمة الرئيسية للتربية الوطنية والقومية تقوم فى النضال ضد النفوذ الايديولوجى للدول الامبريالية ، ولذا كان يحذر على الدوام من

ان انظمة التعليم ، التي تقيمها السلطات الاستعمارية في البلدان التابعة ، هي اخطر وامكر ادوات السيطرة السياسية .

وفي معرض فضح غايات سياسة الاستعمار في ميدان التعليم قال الحصري في محاضرة له بنادى المعلمين في بغداد : ان المستعمرين وجدوا انفسهم في حاجة شديدة الى الاستعانة بأهل البلاد (المستعمرة) ، لاستغلال المرافق الاقتصادية والكنوز الطبيعية ؛ وشعروا بضرورة تعليم اولاد هؤلاء الاهلين ، لاعدادهم للقيام بالاعمال اللازمة لهذا الغرض . . فأخذوا يقدمون على تأسيس معاهد تعليمية خاصة باولاد المستعمرات .

واما الغرض الثانى . . . فهو العمل على تحبيب الدولة المستعمرة ، لحمل الاهلين على الاستسلام الى حكمها ، وعلى خدمة مصالحها عن طواعية . . . مثلاً ، اذا امعنا النظر فى المناهج ، التى وضعوها لتعليم اولاد الجزائر ، وجدنا انهم جعلوا اللغة الفرنسية فيها محورا لجميع الدروس . . . واهتموا بتوجيه دروس الاخلاق نحو غايتهم الاصلية : فانهم وضعوا فى مناهج هذه الدروس قسما خاصا بـ«واجبات الاهلين نحو فرنسة» ، وخصصوا لهذا القسم من المنهج موقعا مهما بين الواجبات الاساسية ، كالواجبات نحو الله ، والواجبات نحو ابناء البشر . ومما جاء فى مفردات هذا المنهج :

«ما يترتب على اهل الجزائر من الواجبات نحو فرنسة ، مقابل الحماية التى تسديها اليهم ، والعدل الذى ادخلته الى بلادهم ، والامن الذى نشرته فى ربوعهم ، ونعم التعليم والحضارة التى اغدقتها عليهم . . .

الاحترام ، الذى يجب ان يشعروا به نحو من يدير البلاد باسم فرنسة» [٢٦ ، ص ١١٣-١١٤] .

وفضلا عن تربية اهالى المستعمرات من السكان الاصليين بروح الولاء للدولة المستعمرة ثمة وسيلة اخرى ، تسهل على «الاسترقاق الروحى» ، وتقف عائقا مصطنعا على طريق تنامى المشاعر الوطنية لديهم ، هى دعم وتشجيع مدارس الاقليات الاجتماعية والدينية الاجنبية . ولذا كانت لهجة الحصري حادة فى توجهه الى رئيس لجنة الخبراء الامريكيين التى زارت العراق عام ١٩٣٢ ، والتى اتت فى توصياتها على ذكر امتعاض بعض رؤساء

الطوائف الدينية من تدابير الحصرى الرامية الى تصفية طابع المدارس الطوائفي ، كما وكان صارما في «نصحه» له «بعدم خوض غمار . . . المسائل السياسية المعقدة» في حياة البلاد [٣٢ ، ص ١٩٥] . وقد استغل الحصرى تقرير هذه اللجنة ، التي دعت الى العراق بمبادرة من بعض مسئولى وزارة المعارف ذوى التوجه الامريكى . ليشن حملة عنيفة على السياسة التعليمية ، التي تنتهجها الدول الاستعمارية في بلدان الشرق . ففي اثنى عشرة رسالة انتقادية ، نشرت اولها في جميع جرائد العاصمة في ٢٤ حزيران - يونيو - سنة ١٩٣٢ ، واخراها في ١٤ تشرين الاول - اكتوبر - من السنة المذكورة ، بعنوان «رسائل الى بول منرو» (وكان بول منرو هذا يعمل مديرا لمعهد التربية الاممى بجامعة كولومبيا) ، يؤكد الحصرى على نزوع اللجنة الى فرض النموذج الامريكى بدون اى اعتبار للظروف المحلية ، وعلى نظرة سياسى الغرب المتعالية حيال شعوب الشرق . ويضرب مثالا على ذلك قول اللجنة ان رجال التربية العرب المعاصرين يتبنون «المفهوم التقليدية» في التربية ، فيقصرونها على الفئات الميسورة [٣٢ ، ج ٢ ، ص ١٩٨-١٩٩] . ويرد الحصرى على هذا الزعم ، الذى ينم عن جهل مطبق بظروف البلدان الشرقية ، فيقول : «اننا ايضا نقول بأن واجبنا الاسمى هو تعليم جميع افراد الاممة بدون استثناء . ولكننا اذا لم ننشر التعليم - مع هذا - بين جميع طبقات الشعب ، فذلك ليس لاننا لا نعتقد بوجوب تعليم جميع الناس ، او لاننا نظن ان واجب المدارس ينحصر فى تكوين وتنشئة الطبقة المدبرة والقائدة من الشعب ، بل لاننا لا نملك - مع الاسف - الوسائط اللازمة لتحقيق غرضنا الاسمى» [٣٢ ، ج ٢ ، ص ٢٠٢] .

وينوه الحصرى بأنه كان من الاخرى ان اتنعت اللجنة الامريكىة نفسها بـ«النخبوية» ، وبسحبها على ميدان العلاقات بين الامم ، اذ انها خلصت الى القول بـ«عدم جدوى نشر التعليم الجامعى» فى العراق ، وذلك استنادا الى ايمانها بأن «كثرة المتعلمين تفيد بعض الامم وتضر اخرى» [٣٢ ، ج ٢ ، ص ٢٣٩] . اما ما جاء فى تقرير اللجنة من ان «زيادة عدد المتعلمين تعليميا اكاديميا خطر على استقرار الحالة السياسية» فى العراق «وتؤدى الى مشاكل

سياسية ، واجتماعية تصعب معالجتها» فيدل ، كما يبين الحصرى ، على مشاركة الخبراء الامريكيين الدوائر الاستعمارية الغربية مخاوفها من تنامي حركة التحرر فى البلدان التابعة . وهو يفند هذه الاقوال بلهجة تهكمية : «هل ترون «ان استقرار الحالة السياسية» (مهما كان نوعها) ، يكون فى مصلحة البلاد فى كل الاحوال ؟ . . . اما انا فاقول ، بصراحة تامة : . . . ان الامم تحتاج الى «الانقلاب» . . . فى الاحوال ، التى يعنى فيها الاستقرار ترسيخ نفوذ المستعمرين والمسيطرين وترويج مصالحهم فى البلاد» [٣٢] ، ج ٢ ، ص ٢٣٧-٢٣٨ . ويتناول الحصرى توصية اللجنة «بان خطة ايفاد البعثات العلمية الى الخارج افيد من تأسيس جامعة فى الداخل» ، وبأفضلية تأسيس جامعة «للعالم العربى كله» ، يأتى القسم الاعظم من تمويلها «من موارد الهبات الدينية القديمة» ، فيصنفها على انها محاولة لاعاقة مسيرة التعليم العالى وتنشئة المثقفين تنشئة قومية ، وهى التنشئة ، التى تمثل احدى اجل مهام الجامعة الوطنية [٣٢] ، ج ٢ ، ص ٢٣٤-٢٣٥ .

ويؤكد الحصرى على ضرورة رسم سياسة وطنية حقة فى ميدان التعليم بعد الحرب العالمية الثانية ، حيث حصلت اغلبية البلدان العربية على استقلالها . وهو يربط هذه المهمة بالقيام باصلاح جذرى فى انظمة التعليم الموروثة عن عهود السيطرة الاستعمارية . وعلى هذا الطريق جاءت توصيات الحصرى لاصلاح نظام التربية والتعليم فى سورية ، رغم ان عددا من المثقفين فى تلك الآونة لم يقفوا على تقدمية تلك التوصيات نظرا لتربيتهم بروح الاعجاب بفرنسا . ففي محاضرة ، القاها فى مدرج الجامعة السورية بدمشق فى ١٩ كانون الاول (ديسمبر) عام ١٩٤٤ ، بعنوان «الاستقلال الثقافى وسياسة التعليم فى سورية» ، بشرح اهداف السياسة التعليمية الجديدة بقوله : «من المعلوم ان الدول المستعمرة ، كثيرا ما تسعى لنشر ثقافتها فى بعض البلاد ، بغية تقوية نفوذها السياسى فيها . . . والاستقلال الثقافى ، انما يعنى التخلص من امثال هذه السيطرات الاجنبية ، ولا يرمى الى الاستغناء عن ثمار الثقافات الاجنبية . . . ولذلك ، عندما انتقدت خضوع معارف البلاد لاحتكار الثقافة الفرنسية والنظم الفرنسية . . . لم اقصد بذلك قطع العلائق مع الثقافة الفرنسية والاستغناء عن ثمار الثقافة

المذكورة ، بل انما قصدت جعل المعارف السورية حرة فى تنظيم شؤونها ، لتقتبس ما يلائمها من النظم الفرنسية والثقافة الفرنسية ، دون ان تحرم نفسها من ثمار النظم والثقافات العالمية الاخرى» [٢١ ، ص ٦٨] .

وينوه الحصرى بأهمية صياغة معيار صحيح فى الاقتباس اثناء رسم السياسة التعليمية الوطنية ، ويشير بهذا الصدد الى خطأ النظرة المجردة ، التى كان يتبناها معظم المثقفين ، والتى تذهب الى ان الضرورى للعرب هو «معرفة الارقى والاكمل» ، ويؤكد ان المعيار المطلوب يجب ان يكون «معرفة الاصلح والانسب» ، ذلك «ان الارقى والاكمل فى امور التربية والثقافة قلما يكون الاصلح والانسب للاقتباس والاتباع» [٢١ ، ص ٧١] . ويتوقف الحصرى مفصلاً لشرح عقم وضرر كافة المحاولات ، الرامية الى الاخذ كاملاً بأنظمة البلدان «الراقية» دون «تأمل وتكييف» ، فالنظام التعليمى عندما «ينتقل بمفرده» ، وينفصل عن سائر النظم التى كانت ترافقه فى منشأه الاصلى ، لا يمكن ان يعطى نتائج مماثلة لتى يعطيها فى بيئته الاصلية ، وهذه النتائج قد تختلف عن ذلك اختلافاً كلياً» [٢١ ، ص ٧٥] . وهو يصوغ موقفه من رسم السياسة التعليمية بقوله : «يجب علينا ان نضع لانفسنا نظاماً تعليمياً خاصاً ، مستنيرين فى ذلك بتجارب جميع الامم التى سبقتنا فى مضمار التقدم والرقى ، دون ان نرتبط بنظام احدى تلك الامم على وجه الانحصار» [٢١ ، ص ٧٦-٧٧] .

ويرى الحصرى ان المشاريع الاصلاحية فى نظام التعليم ، كالتى اقترحها واقرها المجلس النيابى السورى عام ١٩٤٤ ، تشغل حيزاً هاماً فى معركة النضال ضد روااسب الاستعمار ومخلفاته وتطلعاته الايديولوجية فى العالم العربى . ففي معرض الدفاع عن ضرورة تعريب وتوحيد انظمة التعليم والمناهج فى مدارس البلاد العربية يشير الحصرى ، وهو يرد على انصار الاقليمية ، الى الطابع المصطنع للفوارق بين هذه الانظمة ، وارتباطه بالاخذ بالنماذج الغربية المختلفة اخذاً حرفياً . وهو ينتقد ، بهذا الصدد ، المحاضرات الخمس التى القاها الاستاذ اسماعيل القباني عام ١٩٤٨ فى «معهد الدراسات العربية العالية» . انه يرفض الشعار ، الذى رفعه القباني - «التنوع فى اطار الوحدة» ، لي طرح ، عام ١٩٥٨ ،

الموقف البديل : «اننا الآن امام تنوع كبير جدا ، لا مبرر له ولا فائدة منه ابدا ، فجل جهودنا يجب ان توجه نحو «التوحيد» مع التفكير فيما نحتاج اليه من «التنوع المثمر والمفيد» على اسس جديدة غير اقليمية» . فأقول لذلك ان شعارنا يجب ان يكون - الوحدة فى الاساس ، والتنوع فى الفروع» [٤١ ، ص ٥٣] . وهنا يؤكد الحصرى على تهافت القول بخصوصيات مميزة لكل من البلدان العربية ، ويفضل التحدث فقط عن فوارق فى احتياجات مختلف المناطق ، وهى فوارق قد تكون داخل القطر الواحد . اما الاصلاح ، الذى يقترحه فى نظام التعليم ، فينص على ان تكون الدراسة الابتدائية موحدة من حيث «المنهاج الاساسى العام» ، وعلى ان تكون الدراسة الثانوية والمتوسطة «ذات انواع وفروع وشعب» ، تطرد وتزداد فى الدراسات العالية بوجه خاص [٤١ ، ص ٥٤-٦٢] . وهكذا ينفى الحصرى ضرورة وجود ارتباط عضوى بين حاجات ومتطلبات البلدان العربية وبين الانظمة التعليمية الحالية المقتبسة ، وينفى معها وجود عوائق موضوعية على طريق التوحيد ، نابعة من الفوارق بين البلدان العربية . ولذا فانه يرد عدم التقدم الملموس على ذلك الطريق الى «ان وزارات المعارف لم تخط خطوات جدية وناجعة فى سبيل ازالة الفروق الموروثة من عهود الاحتلال والانتداب ، وتحقيق الوحدة المنشودة فى ميادين التعليم والثقافة» [٤١ ، ص ٨] .

ان الحصرى ، الذى يعتبر «التربية الوطنية والقومية» فى مقدمة مقومات التربية والتعليم ، قد اولى ، فى العشرينات والثلاثينات ، اهتماما جديا مسألة صياغة مبادئها . فهو يؤمن ان التربية يجب ان تركز الى النظرة الابداعية الخلاقة ، التى تستبعد سواء الكثير من المناهج والاهداف التقليدية ، او الاخذ بمشاريع ظهرت على ارضية اجتماعية مغايرة تماما . ان السمة الرئيسية للتربية ، التى يدعو اليها ، هى منحها الاجتماعي . وهو يؤكد على ضرورة «التربية الاجتماعية» فى ظروف غلبه الروح الفردية والانانية على الاجتماعية والعامية عند العرب [١٩ ، ص ٢٦١] ، مما يعود الى خصوصيات البنية الاجتماعية فى الاقطار العربية ، كالعشائرية والعائلية والطائفية وغيرها . ولذا فان بديل «الفردية التقليدية» ، اى شعور الفرد بالانتماء الى فئة اجتماعية ضيقة ، ليس ، عند الحصرى ،

الفردية البرجوازية . فانطلاقا من ان مبدأ «الاهتمام بتنشئة الفرد بأحسن ما يمكن من الصور ، على امل ان يحل مشاكله بنفسه ، دون ان نفكر فى شكل المجتمع القادم منذ الآن» لا يمكن ان يقوم فى صلب التربية الا فى البلدان التى تسير فى مقدمة الحضارة ، يؤكد مفكرنا ان هذا المبدأ لا يتلاءم اطلاقا مع احوال البلاد العربية ، حيث «نجد ان كل فرد منا معرض لتيارات معاكسة متناقضة كما ان معظم التيارات الحاكمة مخالفة لمصالحنا القومية» [١٩ ، ج ٣ ، ص ٢٦٠-٢٦١] . وفى ظروف كهذه تمثل التربية الاجتماعية الاداة الوحيدة ، التى بوسعها ازالة الحيرة فى «الفكرة القومية» ، التى «لم تنم النمو اللازم من جراء تأثير النزعات الدينية والمذهبية من جهة ، والتسويات الاستعمارية من جهة اخرى» ، وغرس الايمان بوحدة العرب القومية وبامكانيات الامة العربية [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٦٠] .

بيد ان الدراسة المتمعنة لنظرات الحصرى التربوية تبين ان فهمه للخلق والابداع والتجديد لا يعنى الرفض القاطع للتقاليد ، وانما ينطوى على فحصها واستخدام الجوانب الايجابية فيها . وبهذا الصدد تجدر الاشارة الى فهمه ل«الحرية» ، الذى يتميز عن آراء المجددين العرب من انصار الحريات الفردية البرجوازية ، ويذكرنا بالنظرات التقليدية الى تعاضد الجماعة الاسلامية تعاضد «الجسد الواحد» . فهو يقول فى محاضرة له بعنوان «حول انهيار فرنسا» : «فأنا اود ان يعرف المرء ان الحرية ليست غاية قائمة بنفسها ، بل هى واسطة من وسائط الحياة العالية والمصالح الوطنية ، التى تتطلب من المرء احيانا تضحية الحياة والنفس ، لا بد ان تتطلب منه تضحية الحرية ايضا فى بعض الظروف ان كل من لا يضحي بحريته الشخصية فى سبيل حرية امته - عندما تقتضيه الحال - قد يفقد حريته الشخصية مع حرية قومه ووطنه وكل من لا يرضى ان «يفنى» نفسه فى الامة التى ينتسب اليها ، - فى بعض الاحوال - قد يضطر الى «الفناء» فى امة من الامم الاجنبية ، التى قد تستولى على وطنه ، فى يوم من الايام ولذلك ، اننى اقول بلا تردد ، وعلى الدوام : الوطنية والقومية قبل كل شئ ، وفوق كل شئ حتى فوق الحرية ، وقبل الحرية» [٣٢ ، ج ٢ ، ص ٥٠٦-٥٠٧] .

هنا نرى الحصرى يطرح الدعوة ، المألوفة لدى المسلمين والقريبة الى قلوبهم ، دعوة الاهتداء بمبدأ سام اعلی ، لكنه يستبدل الرابطة الدينية بالرابطة القومية ، ويؤكد ، فى المقام الاول ، على وحدة الفردى والعام . وبذلك جاء فهم الحصرى للحرية ، ولا سيما قوله بتقدم الجماعة على الفرد ، اقرب الى مسامح الجمهور العربى ومداركة .

وعلى العموم ، لا شك فى ان فهم الحصرى لـ«الجماعية» يختلف جذريا عن الفهم التقليدى لها ، عن الانصياع التام لما رسمته «الامة» من تقاليد والاقتداء الكامل بـ«عظماء» الرجال . فالحصرى ، حين يقول بضرورة اخضاع مصالح الفرد لمصالح المجتمع ، يؤكد ، فى الوقت ذاته ، ان التربية ، الرامية الى تحقيق هذا الهدف ، يجب ان تعمل على تطوير قدرات الشخصية ومؤهلاتها ، لا على قمعها وكبتها . وفى مواجهة النظرة التقليدية السلفية الى مثال الانسان يطرح الحصرى تكوين وتطوير الخصال الايجابية الفعالة ، كالمبادرة والمباراة والنزوع الى المعرفة والتفكير المستقل . وهو يقرن تحول الجيل الناشئ الى «عامل فى تشكّل المجتمع المتقدم» بترسيخ نظرة جديدة الى الاخلاق العامة ، تقوم على السعى لخدمة الامة خدمة نشيطة وفعالة . وهو ينتقد النظرة السلفية الى الفضائل والذائل فى مناسبات عديدة ، منها محاضراته «الاخلاق الفعالة والفضائل الايجابية» ، التى القيت على جماعة من ضباط الجيش العراقى فى مدرسة الاركّان ببغداد . وهو يشير ، فى هذه المحاضرة ، الى خطأ الفهم التقليدى السائد ، الذى يرد «خلقية» الانسان الى «سلسلة طويلة من الاوصاف والمزايا السلبية» (مثل ، لا يكذب ، لا يشتم ، لا يسكر ، لا يتعاطى المنكرات ، وغيرها) ، ليوّكد على انه فى صلب تقييم خلقية الفرد يجب ان تكون قدرته على الخلق والابداع ، على المساهمة الفعالة فى الشئون الاجتماعية : «فان الحياة حياة كفاح وفعالية ؛ والجماعات البشرية جماعات حية وفعالة ؛ فالصفات السلبية والفضائل الانفعالية وحدها لا تكفى لتكوين الاخلاق الاجتماعية الحقيقية ، مهما كثرت ومهما تراكمت» [٢١ ، ص ٢١١] . ويشكك الحصرى فى الاخلاق السلفية المحافظة ، وبما تنطوى عليه من نزعة للابقاء على النظام القائم وعدم المساس بآركانه ، فيقول ، فى معرض تعليقه

على مبدأ «على الانسان الا يؤذى احدا» ، و«الا يتعدى على الغير» :
«ان الواجب الحقيقى يقضى ان يكون (المرء) قاسى القلب عند
الحاجة ، وان يؤذى ويعاقب من يستحق الاذاء والعقاب ، حالما
تستلزم ذلك منفعة المجتمع» [٢١ ، ص ٢١١] .

ويربط الحصرى ضرورة اعادة النظر فى الاخلاق التقليدية
السائدة بحقيقة ان الجبرية والسلبية ، القائمتين فى صلبها ،
تشكلان ، فى رأيه ، تربة صالحة لرواج المزاعم القائلة بمحدودية
«الطبع القومى العربى» .

ففى سياق البرهان على خطئ تفسير عوامل تقدم الغرب وتخلف
الشرق بردها الى «روح المبادرة» المميزة للطبع الغربى و«العطالة
السرمدية» المميزة للطبيعة الشرقية ، يستشهد الحصرى بمساهمة
العرب الكبيرة فى تطوير العلم الانسانى ، والى العديد من الآثار
التاريخية ومنشآت الرى والمنجزات فى ميادين العلوم والصنائع ،
والى النجاحات الكبيرة التى احرزها فى المرحلة المعاصرة افراد من
العرب فى جميع نواحي الاعمال فى امريكا الشمالية والجنوبية
والصين والهند وغيرها من المناطق [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٦١] . وهذه
الامور كلها تبين - كما يؤكد مفكرنا - على ان ما يسمى «عطالة»
الطبيعة الشرقية انما هى حصيلة ظروف تاريخية واجتماعية
ملموسة .

ان تناقض الحصرى وانتقائته يتجلىان فى انه يعترف بالطابع
القومى وبوعى الذات نتاجا لظروف التطور الاجتماعى الواقعية ،
ويعتبر ، فى الوقت ذاته ، ان بالامكان اعادة تنشئة وعى الجماهير
حتى فى حال غياب الظروف المعنوية ، وذلك عبر التأثير التربوى
الايدىولوجى على عقل الافراد ومشاعرهم . وقد كانت هذه القنوات
مميزة لاعماله المكتوبة فى العشرينات والثلاثينات ، التى كانت
مشكلات الاخلاق تشتغل مكانة جديده فيها . ففى مقالاته ، المنشورة
بمجلة «التربية والتعليم» التى كان يصدرها ، يورد العديد من
الامثلة والتوضيحات ، التى تبين ما هى الخصال النافعة للمجتمع
وما هى الخصال الضارة به . وفى تلك السنوات كان الحصرى
يقدر على التقدير سمات الحياة الاجتماعية فى البلدان الاوروبية
الغربية ، مثل «الفاعلية والنشاط» ، ويطرحها فى مواجهة «الجمود
والخمول» النابعين من الطرق التقليدية فى التربية [٢١ ، ص

١٩٦-٢٠٥] . ثم ان الحصرى ، الذى راح يروج لفكرة تربية جديدة ، «للتربية الاجتماعية» ، التى «تقوى وتنمى فى نفس العربى روح التضامن والانضباط والتضحية» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٦١-٢٦٢] ، كان يذهب الى ان انجح الوان هذه التربية هى حياة الجندية والخدمة العسكرية الالزامية ، حيث يعيش معا اناس «آتين من اسر وطبقات متنوعة ، ومن مذاهب ومدن شتى» ، والعمل الاجتماعى المشترك والالعب الرياضية الاجتماعية ، والعيشة الاجتماعية فى اطار منظمات مثل «الكشاف» (وقد كان الحصرى يشرف شخصيا عليها اثناء عمله مديرا عاما للمعارف بالعراق) ، وغيرها [٢٦ ، ص ٤٣] .

وعليه فان الحصرى يقرن دوما بين مشكلات تربية الفرد وتنشئته ، وتأكيد دور الشخصية الفاعل والخلاق ، وبين ضرورة التخلي عن الاشكال التقليدية من التربية الاجتماعية . وهو يطرح فى مواجهة التصورات التقليدية عن الفضيلة والرزيلة مثال الشخصية المتكاملة والمتسقة ، المتعلمة والنقدية ازاء الاوهام الغيبية ، والمؤمنة ، فى الوقت ذاته ، «دين العروبة» ، مثال الشخصية ، التى تكون فاعلة ونشيطة ، ولكنها ، فى آن معا ، تضع مصالح الامة فوق المصالح الخاصة . وبعبارة اخرى : شخصية ، تجمع بين افضليات «الحضارة» الغربية والثقافة الشرقية ، بين العصرى والتقليدى . ورغم ما تنطوى عليه هذه التوجهات من تناقض فانها تعكس التطلع التقدمى نحو جمع ، سوف يمهد السبيل فيما بعد لطروحات راديكالية فى الفكر الاجتماعى العربى [١٠٢ ، ص ٣٤-٣٥] .

وهذه النزعة نحو الجمع بين التقليدى (كرمز للاتصال القومية) والعصرى تتبدى على نحو اكثر جلاء فى صياغة الحصرى للاصلاحات المنشودة فى انظمة التعليم فى السنوات التى اعقبت نيل الاستقلال السياسى . ويرتبط ذلك بقناعته بأن التنوير ، الذى يتفق مع مهام التطور المستقل ، يجب ان يجمع بين غرس المعارف العلمية وبين تربية المشاعر الوطنية والقومية ، بين الموقف النقدى من الآراء المحافظة والرواسب الغيبية وبين التوجه الحازم فى عدائه للاستعمار والامبريالية .

الخاتمة

عاش الحصرى حياة حافلة بالاحداث الجليلة ، وشهد مرحلتين متميزتين من تاريخ البلدان العربية . وكانت المرحلة الاولى ، التي تشمل الحقبة الممتدة ما بين الحربين العالميتين ، فترة نشوء وتطور حركة التحرر الوطنى الموجهة ضد السيطرة الامبريالية . اما المرحلة الثانية فتغطى عهد تحرر الشعوب العربية من نير الاستعمار ، حيث راحت تبرز الى الواجهة قضايا النضال فى سبيل الاستقلال الاقتصادى والتقدم الاجتماعى .

وقد انطلق الحصرى ، فى تعريفه للامة ، من مبادئ مثالية ، فحصر مقوماتها الاساسية فى وحدة اللغة والتاريخ ، وردّها الى القرابة المعنوية . ولكن من الصعب تقييم نظريته تقييما احاديا ، فقد طرأت عليها تغييرات ملحوظة وتطورت خلال اكثر من اربع عقود . وقد انعكس ذلك خاصة فى تعزيز اهتمام مؤلفات الحصرى النظرية بدور العوامل المادية فى الحياة الاجتماعية . ثم ان الحصرى ، اذ يربط فى اعماله اللاحقة ظهور النزعة القومية بمستوى معين من التطور الاجتماعى التاريخى ، انما يتراجع عن فهمه السابق للامة و«للروح القومية» باعتبارهما مقولتين ازليتين .

وحدثت تغييرات جديدة فى فهم الحصرى للوحدة العربية ، التى كرس اهتمامه الرئيسى لاثبات كونها ظاهرة طبيعية وحتمية . وفى الفترة ، التى كان فيها ادراك ضرورة توحيد البلدان العربية للنضال ضد السيطرة الاستعمارية لا يزال حديث العهد ، راح الحصرى يصوغ الوحدة فى مفاهيم مثالية ، كالسعادة القصوى والاتساق المعنوى بين ابناء الامة الذين تربطهم عرى اللغة والتاريخ . ولكن بعد تجارب الاتحاد الملموسة ، وخاصة انشاء جامعة الدول العربية وقيام الجمهورية العربية المتحدة ، انبرى مفكرنا لشن حملة عنيفة

على الفئات البرجوازية والاقطاعية التي تتلاعب بمشاعر الجماهير الوطنية والقومية ، فصار يعرف الوحدة العربية على انها تلاحم القوى التقدمية والديمقراطية العربية على طريق النضال فى سبيل التحويل الثورى للمجتمع .

كما واعاد الحصرى النظر فى موقفه حيال القوى الاجتماعية التي تلعب الدور الطليعى فى معركة الوحدة العربية . فقد كان ، اول الامر ، يعول على التنشئة القومية لانتلجنسيا جديدة ، تعطى الزخم للمسيرة الوحدوية وللحاق بقافلة العصر . اما فى الاعمال الاخيرة فاقترب فيلسوف العروبة من ادراك ما هى الفئات الاجتماعية المعنية فعليا بالاصلاحات الجذرية ، التي يربط بها تحقيق الوحدة العربية . ففي معرض تقديره العالى لدور النظامين التقدميين فى مصر وسورية نوّه مفكرنا بارتباطهما بالفئات العريضة من الكادحين .

وكان الحصرى على معرفة جيدة بالفكر الفلسفى الاوروبى ، فأفاد من بعض موضوعات النظريتين الالمانية والفرنسية فى الامة . ولكنه رفض الجوهر الرجعى لمثل هذه النظريات ، وخاصة زعمها بفرادة امم معينة وتفوقها على باقى الامم . وادرج الحصرى عناصر مادية فى مذهبه ، فاكد ان تقدم الامة المعنية او تأخرها ليس رهنا «بخصوصية» طبعها القومى ، وانما يتوقف على الظروف الموضوعية التي تحيط بها فى مختلف مراحل تاريخها .

وجاءت نظرية الامة عند الحصرى متسقة فى علمانيتها . وكان الهدف الرئيسى لانشاءاته النظرية هو استبعاد الدين من بين المقومات الاساسية للامة العربية ، مما يساعد فى تصفية احد العوائق الجدية على طريق المسيرة الوحدوية العربية . وفى هذا الاطار راح فيلسوف العروبة يؤكد على تهافت حركات التوحيد السياسى على اساس دينى ، وضمنا محاولات انصار الجامعة الاسلامية . وكان لهذه الآراء دور تقدمى كبير فى مرحلة ، تعزز فيها نفوذ افكار الجامعة الاسلامية ، التي تقف وراءها القوى المحافظة . ثم ان فضح الحصرى لمواقف رجال الدين الرجعية ، ومعارضتهم للاصلاح والتجديد ، قد اسهم بقسطه فى تنوير الوعى الاجتماعى العربى وعلمنته .

وقد استند الحصرى الى الموضوعة النظرية فى اولوية

العروبة ، فطرحها فى مجابهة النزعات الانفصالية باعتبارها ظواهر مصطنعة وغير طبيعية ، وركز عمليا نقده على التيارات الانفصالية الاكثر رجعية وارتباطا بالدوائر الاستعمارية ، ولا سيما حزب الكتائب اللبناني . وكان الحصرى من اوائل المفكرين ، الذين نادوا ، فى فترة ما بين الحربين العالميتين ، بأن تتزعم مصر - باعتبارها اكثر البلدان العربية تطورا من النواحي الاقتصادية والثقافية - مسيرة الوحدة العربية ، واكد مرارا على خطر الفرعونية ، الداعية الى عزل المصريين عن باقى العرب .

ان المقارنة بين المنطلقات الرئيسية لنظرية الحصرى وبين اهدافها العملية تستدعى ، فى رأينا ، ضرورة التفريق الدقيق بين الطروحات المثالية ، التى كانت تعوزها الاصاله احيانا ، وبين ما لهذه النظرية من مهام عملية ، لم يكن يدركها آنذاك الا قلة قليلة من المفكرين العرب الطليعيين . وفى ضوء هذا يمكننا القول ان طروحات الحصرى كانت محاولة ناجحة فى التوجه الى الجماهير العريضة عبر المفاهيم القريبة الى مداركها ، واقناعها بالضرورة الموضوعية لتوحيد كافة القوى الوطنية فى النضال المعادى للامبريالية . فالحصرى ، الذى جاء طرحه لشعار انشاء دولة عربية موحدة طرحا غير واقعى فى ظل سيطرة الغرب السياسية والاقتصادية فى المشرق العربى ، كان يقصد من ذلك ، وفى المقام الاول ، اقامة جبهة موحدة ، تضم كافة فصائل حركة التحرر الوطنى العربية . ومما له دلالة هنا ان فيلسوف العروبة ، الذى لم يكل عن الترويج لفكرة قيام دولة عربية موحدة ، لم يتطرق ، فى اعماله النظرية ، الى تحديد نظامها السياسى او بنيانها الاجتماعى او صرحها الاقتصادى ، وانما اكتفى برسم ملامحها العامة ، فنوه بأنها يجب ان تقوم على اساس فيدرالى ، وان تركز الى ارضية ديمقراطية عريضة .

ويبين تحليل آراء الحصرى السوسيولوجية انه كان يتطلع الى اعادة بناء المجتمع العربى على اسس ديمقراطية جذرية ، والى اقامة صناعة وطنية متطورة ، وانه كان فى العشرينات وحتى الاربعينات يعتبر الرأسمالية انجع الوسائل فى تجديد الحياة الاقتصادية . وكان الحصرى آنذاك يأمل فى ان من شأن التنظيم الحكومى الرشيد لنشاط الرأسمال الخاص ان يساعد فى التخلص

من الشرور الاجتماعية المميزة للمجتمع البرجوازي . ولكنه فسى اعماله المتأخرة راح يثنى على السياسة الاجتماعية للأنظمة التي أعلنت الاشتراكية هدفا لها ، ويلفت الانباه الى ما حقته البلدان الاشتراكية من نجاحات كبيرة فى مجال التحولات الاجتماعية .

ووضع الحصرى عددا من المؤلفات والمقالات المكرسة لتاريخ الامبراطورية العثمانية ولمرحلة ولادة وتطور حركة التحرر الوطنى فى المشرق العربى ، فاسهم بقسط بارز فى ارساء الاسس المنهجية المعاصرة للابحاث التاريخية العربية . فقد نوه بقصور المنهج الوصفى التقليدى الذى درج عليه المؤرخون العرب ، وانتقد ، فى الوقت ذاته ، اولئك المؤلفين ، الذين تأثروا بالدارسين البرجوازيين الغربيين ، ولم يكونوا نقديين فى الاخذ بمناهجهم وطروحاتهم . وقد بين ، فى ضوء استعراضه لسلسلة كاملة من هذه الاعمال ، ان المؤلفين العرب لا يعون احيانا انهم يبنون محاكماتهم على اساس من النظريات العنصرية البرجوازية (مثل مذهب الحتمية الجغرافية) المدعوة لتبرير سياسة الغرب الامبريالية فى البلدان المستعمرة .

وكان التنوير اهم ميادين النشاط العلمى لمفكرنا ، حيث كرس له زهاء ستين عاما من حياته . فالحصرى ، شيمة المنورين من المثقفين العرب ، كان يعلق الآمال ، فى توحيد المجتمع العربى وتقديمه ، على الجيل الناشئ ، المربى بروح المثل الوطنية والقومية . فالاصلاحات الواسعة ، التى ادخلها على انظمة التعليم فى العراق وسورية ، كانت تهدف اساسا الى تحرير الازدهان من الاوهام الخرافية والغيبية بنشر المعارف العلمية وتصفية مخلفات السياسة التعليمية الاستعمارية فى البلدان العربية ، اذ كان يرى فيها الاداة الرئيسية للتوسع الايديولوجى الامبريالى فى المشرق العربى . وعلى هذا الطريق ، وفى اطار النضال من اجل ترسيخ وحدة العرب السياسية ، كان الحصرى ينيط كبير الاهمية بتوحيد النظم التربوية والتعليمية فى البلدان العربية .

وانطلاقا من الدور الرئيسى ، الذى تلعبه الثقافة فى تشكل الوعى القومى العربى ، كان الحصرى يعتبر هذا الميدان جبهة اساسية فى النضال من اجل الوحدة العربية . وبما ان الثقافة مصدر العروبة ومنبع الاصاله القومية كان من المتعذر ، عند

الحصرى ، استيرادها او تصديرها . ولكنه نوه بأن اذارك خطر القطيعة مع الماضى لا يعنى ابدا الدعوة للانعزال عن انجازات الحضارة العالمية ، وللانغلاق والتقوقع فى اسر التقاليد . ثم ان نظرة الحصرى الى التقاليد الثقافية تنم عن سعى للاخذ بالجوانب الايجابية والعناصر القيمة فيها ، ولتوظيفها فى العمل الايديولوجى والتربوى . ولكنه استبعد الدين من بين عناصر التراث الفكرى ، التى تصلح لتعبئة المشاعر القومية ولتدعيم المسيرة الوجدوية والحضارية . وكان الحصرى يرى فى اغتناء الاشكال القومية الاصلية بمضامين جديدة شرطا ضروريا لخلق ثقافة عصرية قابلة للحياة ، فكان يؤكد ان العصر يحل على رجالات الادب والثقافة مطلبا جديدا ، هو وضع ابداعهم فى خدمة الجماهير ، فى خدمة الوطن والامة .

ان التقييم الاجمالى لنظرة الحصرى القومية يتطلب الاخذ بالحسبان تلك الازدواجية ، التى اشار اليها لينين فى معرض حديثه عن موقف الماركسيين من النزعة القومية لدى الامم المضطهدة . فالى جانب المنحى التقدمى ، المتجسد فى التوجه المعادى للامبريالية والتطلع الديمقراطى العام ، هناك الدعوة الى السلام الطبقي ، وهى الدعوة ، التى غلبت على اعمال الحصرى حتى اواسط الخمسينات . وفى السنوات اللاحقة ، وبعدما اضطر للاعتراف بالتناقضات التطبيقية عاتقا جديدا على طريق تحقيق فكرة الوحدة القومية ، انعكست المحدودية التطبيقية لآراء الحصرى فى التأكيد على امكانية تذليل هذه التناقضات وحلها سلميا .

ولكن ظهور ورواج النظرية ، التى جمعت بين العداء الحازم للامبريالية وبين النزوع نحو العصرية الشاملة والتجديد العام ، جاء امرا طبيعيا وقانونيا فى ضوء الجو الفكرى والسياسى ، الذى كان يسود بالبلدان العربية فى مرحلة نهوض حركة التحرر الوطنى . فقد كان للنظرية ، التى تعبر عن التطلع الى تعاضد البلدان العربية وتتوجه الى العرب كافة ، بغض النظر عن انتماءاتهم الاجتماعية ، ان تلاقى قبولا واسعا فى ظروف ضعف تمايز الطبقات وتدنى الوعى الطبقي . بيد ان التطور الذى طرأ على مذهب الحصرى ، يبين انه كان يتتبع ببالح الاهتمام تغير موازين القوى بالعالم العربى وتبدل النزعات الايديولوجية فيه .

ومن هنا فان الحصرى ، الذى كان مثاليا فى المجال النظرى ، كان واقعيا تماما فى رؤيته للواقع العربى ، وفى استشفافه لسبيل النضال من اجل الوحدة العربية .

لقد كان الحصرى علما بارزا من اعلام الفكر القومى العربى ، ورائد المنحى العلمانى فيه . لم يتقوقع فى اطار النظرية المجردة ، ولم يقعد اسير الابراج العاجية ، وانما انخرط فى معمعان النضال ، واهبا حياته لنشر الرؤية العصرية العلمانية ، ولاذكاء مسيرة العرب التحررية الوحدوية .

فهرس المصادر

الاعمال الماركسية الكلاسيكية

- ١ . ماركس ك . الاستعمار البريطانى فى الهند . - المجلد ٩ *
- ٢ . ماركس ك . النتائج المقبلة للاستعمار البريطانى فى الهند . - المجلد ٩
- ٣ . ماركس ك . المسألة الشرقية . - المجلد ١٢
- ٤ . انجلس ف . فى تاريخ المسيحية الاولى . - المجلد ٢٢
- ٥ . انجلس ف . رسالة الى كارل كاوتسكى بتاريخ ٧ فبراير (شباط) عام ١٨٨٢ . - المجلد ٣٥
- ٦ . لينين ف . إ . الديمقراطية والشعبية فى الصين . - المجلد ٢١
- ٧ . لينين ف . إ . تقرير اللجنة المختصة بالمسألة القومية ومسألة المستعمرات فى المؤتمر الثانى للأمم الشيوعية ٢٦ يوليو - ١٩٢٠ . - المجلد ٤١
- ٨ . لينين ف . إ . مهمات الشباب الثورى . - المجلد ٧
- ٩ . لينين ف . إ . خلاصة مناقشة حول تقرير المصير . - المجلد ٣٠
- ١٠ . لينين ف . إ . ملاحظات انتقادية بصدد المسألة القومية . - المجلد ٢٤
- ١١ . لينين ف . إ . حول الاستقلال «الثقافى القومى» . - المجلد ٢٤
- ١٢ . لينين ف . إ . حول البرنامج القومى لحزب العمال الاشتراكى الديمقراطى بروسيا . - المجلد ٢٤
- ١٣ . لينين ف . إ . حول حق الامم فى تقرير المصير . - المجلد ٢٥
- ١٤ . لينين ف . إ . استيقاظ آسيا . - المجلد ٢٣
- ١٥ . لينين ف . إ . الطبقة العاملة والمسألة القومية . - المجلد ٢٣
- ١٦ . لينين ف . إ . دفاتر حول الامبريالية . - المجلد ٢٨
- ١٧ . لينين ف . إ . خطوة الى الامام ، خطوتان الى الوراء . - المجلد ٨
- ١٨ . لينين ف . إ . حول مسألة القوميات او «الحكم الذاتى» . - المجلد ٤٥

* رقم المجلد الذى يضم العمل المعين ، وذلك فى الطبعة الروسية الثانية من «مؤلفات» ماركس وانجلس والطبعة الروسية الخامسة من «المؤلفات الكاملة» للينين .

مؤلفات ساطع الحصرى

- ١٩ . ابحاث مختارة فى القومية العربية ، جزآن ، بيروت ١٩٧٤
- ٢٠ . آراء واحاديث فى الوطنية والقومية ، بيروت ، ١٩٥٧
- ٢١ . آراء واحاديث فى العلم والأخلاق والثقافة ، القاهرة ، ١٩٥١
- ٢٢ . آراء واحاديث فى القومية العربية ، بيروت ، ١٩٥٩
- ٢٣ . آراء واحاديث فى اللغة والأدب ، بيروت ، ١٩٦٨
- ٢٤ . آراء واحاديث فى التربية والتعليم ، القاهرة ، ١٩٤٤
- ٢٥ . آراء واحاديث فى التاريخ والاجتماع ، بيروت ، ١٩٦٠
- ٢٦ . أحاديث فى التربية والاجتماع ، بيروت ، ١٩٦٢
- ٢٧ . البلاد العربية والدولة العثمانية ، القاهرة ، ١٩٥٧
- ٢٨ . دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، جزآن ، بيروت ١٩٤٣-١٩٤٤
- ٢٩ . دفاع عن العروبة ، بيروت ، ١٩٥٧
- ٣٠ . الاقليمية جذورها وبدورها ، بيروت ، ١٩٦٤
- ٣١ . ما هى القومية ؟ بيروت ، ١٩٥٩
- ٣٢ . مذكراتى فى العراق ، جزآن ، بيروت ، ١٩٦٧-١٩٦٨
- ٣٣ . المحاضرة الافتتاحية . . . ، القاهرة ، ١٩٥٣
- ٣٤ . محاضرات فى نشوء الفكرة القومية ، بيروت ، ١٩٥٩
- ٣٥ . ثقافتنا فى جامعة الدول العربية ، بيروت ، ١٩٦٢
- ٣٦ . صفحات من الماضى القريب ، بيروت ، ١٩٤٨
- ٣٧ . تقارير عن حالة المعارف فى سورية واقتراحات لاصلاحها ،
جزآن ، دمشق ، ١٩٤٤-١٩٤٥
- ٣٨ . العروبة اولاً ! ، بيروت ، ١٩٦٥
- ٣٩ . العروبة بين دعائها ومعارضها ، بيروت ، ١٩٥٧
- ٤٠ . حولى الثقافة العربية ، القاهرة ١٩٥٠ ، ١٩٥٢ ، ١٩٥٣ ،
١٩٥٤ ، ١٩٥٧ ، ١٩٦٣
- ٤١ . حول الوحدة الثقافية العربية ، بيروت ، ١٩٥٩
- ٤٢ . حول القومية العربية ، بيروت ، ١٩٦١
- ٤٣ . يوم ميسلون ، دمشق ، ١٩٦٤

ابحاث ودراسات

- ٤٤ . العالم ، محمود امين . معارك فكرية ، موسكو ، ١٩٧٤ (الترجمة
الروسية)
- ٤٥ . ابارينا ز . ج . آراء فيخته السوسيولوجية . اطروحة ،
موسكو ، ١٩٦٣

- ٤٦ . أتسامبا ف . م . تشكل الطبقة العاملة في مصر ووضعها الاقتصادي (١٩١٤-١٩٥٢) ، موسكو ، ١٩٦٠
- ٤٧ . بارتولد ف . ف . المؤلفات ، المجلد ٦ ، موسكو ، ١٩٦٦
- ٤٨ . بيلينكي أ . ب . ايدولوجية حركة التحرر الوطني في اندونيسيا ١٩١٧-١٩٤٢ ، موسكو ، ١٩٧٨
- ٤٩ . بيليايف ي . أ . العرب والاسلام والخلافة العربية في العصر الوسيط الباكر ، موسكو ، ١٩٦٦
- ٥٠ . بليايف أ . ب ، بريماكوف ي . م . مصر ايام عبد الناصر ، موسكو ، ١٩٧٤
- ٥١ . برونتنس ك . ن . ثورات التحرر الوطني المعاصرة ، موسكو ، ١٩٧٤
- ٥٢ . فولغين ف . ب . تطور الفكر الاجتماعي بفرنسا في القرن الثامن عشر ، موسكو ، ١٩٥٨
- ٥٣ . حسانوف أ . ي . الفكر الاجتماعي بتركيا ايام ثورة ١٩٠٨ البرجوازية . - الفكر الفلسفي والسوسيولوجي المعاصر ببلدان الشرق ، موسكو ، ١٩٦٥
- ٥٤ . جورديفسكي ف . أ . مؤلفات مختارة ، المجلد ٣ ، موسكو ، ١٩٦٢
- ٥٥ . جاردون - بولونسكايا ل . ر . التيارات الاسلامية في الفكر الاجتماعي بالهند والباكستان ، موسكو ، ١٩٦٣
- ٥٦ . حسينوف ر . أ . الخليفة والسلطان . - «المجموعة الفلسطينية» ، المجلد ١٩ ، ١٩٦٩
- ٥٧ . ولادة ايدولوجية حركة التحرر الوطني (القرن التاسع عشر - اوائل القرن العشرين) ، موسكو ، ١٩٧٣
- ٥٨ . الشرق الاجنبي والعصر ، جزآن . موسكو ، ١٩٧٤
- ٥٩ . ايفانوف ن . أ . حول الخصوصيات الالماطية للاقطاعية العربية العثمانية . - «شعوب آسيا وافريقيا» ، ١٩٧٨ ، العدد ٣
- ٦٠ . اينغانتنكو أ . أ . الصراع الفكري حول التراث الثقافي في البلدان العربية . - «شعوب آسيا وافريقيا» ، ١٩٧٨ ، العدد ١
- ٦١ . الصراع الايدولوجي والعملية الثورية العالمية . موسكو ، ١٩٧٨
- ٦٢ . ايدولوجية الديمقراطيين الثوريين بافريقيا . موسكو ، ١٩٨١
- ٦٣ . ايدولوجية حركة التحرر الوطني المعاصرة . موسكو ، ١٩٦٦
- ٦٤ . يولوفا أ . أ . الاسلام في جنوب شرق آسيا ، موسكو ، ١٩٨١
- ٦٥ . الاسلام في الفكر الفلسفي والاجتماعي للشرق . موسكو ، ١٩٧٤
- ٦٦ . دراسات في المشكلات السوسيولوجية للبلدان النامية . موسكو ، ١٩٧٨

- ٦٧ . كالينين ن . ج . الحركة الوطنية في سورية ولبنان عام ١٩٦٣ .. - دراسات في تاريخ البلدان العربية ، موسكو ، ١٩٥٩
- ٦٨ . كيم ج . ف . البلدان النامية : تعزيز الفرز الاجتماعي الطبقي . - «آسيا وأفريقيا اليوم» ، ١٩٨١ ، العدد ١١
- ٦٩ . التشكل الطبقي في الشرق المعاصر : مشكلات ونزعات . موسكو ، ١٩٧٨
- ٧٠ . كوماروف ا . ن ، ليتمان ا . د . فكر غاندي ، موسكو ، ١٩٦٩
- ٧١ . كوتلوف ل . ن . تشكل حركة التحرر الوطني في المشرق العربي (اواسط القرن التاسع عشر - عام ١٩٠٨) ، موسكو ، ١٩٧٥
- ٧٢ . نقد النظريات البرجوازية بصدد النزعة القومية والعنصرية . موسكو ، ١٩٧٦
- ٧٣ . لازارييف م . س . حول الوضع القومي في المشرق المعاصر . - المشكلات القومية للشرق المعاصر ، موسكو ، ١٩٧٧
- ٧٤ . لاندا ر . ج . نهوض الحركة المعادية للاستعمار في الجزائر (١٩١٨-١٩٣١) ، موسكو ، ١٩٧٧
- ٧٥ . ليفين ز . ا . تطور الفكر الاجتماعي العربي في السنوات ١٩١٧-١٩٤٥ ، موسكو ، ١٩٧٩
- ٧٦ . ليفين ز . ا . تطور التيارات الاساسية في الفكر الاجتماعي السياسي بمصر وسورية (العصر الحديث) ، موسكو ، ١٩٧٢
- ٧٧ . ليفكوفسكى ا . ا . البنية الاجتماعية للبلدان النامية ، موسكو ، ١٩٧٨
- ٧٨ . لينين وحركة التحرر الوطني في بلدان الشرق . موسكو ، ١٩٧٠
- ٧٩ . لى ف . ف . الثورات الوطنية الديمقراطية والفئات الوسطى . - «آسيا وأفريقيا اليوم» ، ١٩٨٢ ، العدد ٣
- ٨٠ . لوتسكى ف . ب . تاريخ البلدان العربية الحديث ، موسكو ، ١٩٦٥
- ٨١ . مارتشين ا . ف . نظرات نهرو السياسية ، موسكو ، ١٩٨١
- ٨٢ . ميير م . س . حول مراحل تاريخ تركيا عصر الاقطاعية . - «اخبار جامعة موسكو . الاستشراق» ، العدد ٤
- ٨٣ . دور الاديان في الصراع الفكرى السياسى المعاصر بالبلدان النامية . موسكو ، ١٩٧٨
- ٨٤ .. فكر نهرو . موسكو ، ١٩٧٣
- ٨٥ . الائتلاجنسيا الوطنية في البلدان النامية بآسيا وأفريقيا . موسكو ، ١٩٧٨

- ٨٦ . القومى والامى فى ايدىولوجية حركة التحرر الوطنى . موسكو ، ١٩٧٤
- ٨٧ . العمليات القومية فى بلدان الشرق الاوسط والادنى . موسكو ، ١٩٧٠
- ٨٨ . نوفغورودتسيف ب . ا . كائط وهيغل فى مذاهبهما عن الحق والدولة ، موسكو ، ١٩٠١
- ٨٩ . تاريخ البلدان العربية الاحداث . موسكو ، ١٩٦٨
- ٩٠ . المجتمع والنخبة والبيروقراطية بالبلدان النامية ، جزآن . موسكو ، ١٩٧٤
- ٩١ . بيونتوفسكى ا . ا . مذهب هيغل فى الحق والدولة ، موسكو ، ١٩٦٣
- ٩٢ . بولونسكايا ل . ر . حول بعض جوانب تأثير العوامل الاجتماعية على ايدىولوجية الفئات الوسطى . - الفئات الوسطى بالمجتمع المدينى فى بلدان الشرق ، موسكو ، ١٩٧٧
- ٩٣ . البلدان النامية : القوانين ، النزعات ، الآفاق . موسكو ، ١٩٧٤
- ٩٤ . الدين والفكر الاجتماعى لبلدان الشرق . موسكو ، ١٩٧٤
- ٩٥ . رينان ، ا . مقالات سياسية ، كييف ، ١٩٠٢
- ٩٦ . سعيد ، أمين . التفاضات العرب فى القرن العشرين ، موسكو ، ١٩٦٤
- ٩٧ . سيرانيان ب . ج . مصر فى النضال من اجل الاستقلال (١٩٤٥-١٩٥٢) ، موسكو ، ١٩٧٠
- ٩٨ . سيمونيا ن . ا . بلدان الشرق : سبل التطور ، موسكو ، ١٩٧٥
- ٩٩ . سميليانسكايا ا . م . بنية وتطور الطبقة السائدة بالشرق الاوسط على مشارف العصر الحديث . - «شعوب آسيا وافريقيا» ، ١٩٧٨ ، العدد ٣
- ١٠٠ . التاريخ المعاصر لبلدان الشرق الاجنبى . لقد النزعة القومية البرجوازية . موسكو ، ١٩٧٧
- ١٠١ . الحركة الثورية المعاصرة والنزعة القومية . موسكو ، ١٩٧٣
- ١٠٢ . النزعة القومية المعاصرة والتطور الاجتماعى للشرق الاجنبى . موسكو ، ١٩٧٨
- ١٠٣ . تيخونوفا ت . ب . دور الاسلام فى نظرية ساطع الحصرى القومية . - «أديان العالم . التاريخ والعصر» ، ١٩٨٢ ، المجلد الاول
- ١٠٤ . تيخونوفا ت . ب . الموقف من الاسلام فى نظرية القومية العربية عند ساطع الحصرى . - «اخبار جامعة موسكو . الاستشراق» ، ١٩٨٠ ، العدد ٢

- ١٠٥ . تيخونوفات . ب . التيار العلماني في القومية العربية . - « شعوب آسيا وافريقيا » ، ١٩٨١ ، العدد ٢
- ١٠٦ . توما ، اميل . حركة التحرر الوطني ومشكلة الوحدة العربية ، موسكو ، ١٩٧٧
- ١٠٧ . اوليانوفسكى ا . دراسات في نضال التحرر الوطني ، موسكو ، ١٩٧٦
- ١٠٨ . فادييف ا . ل . نظرية الفيلسوف التركي ضيا غيك الب فى الثقافة والحضارة . - « شعوب آسيا وافريقيا » ، ١٩٨٢ ، العدد ١
- ١٠٩ . فيدشينكو ا . ف . العراق في النضال من اجل الاستقلال ١٩١٧-١٩٦٩ ، موسكو ، ١٩٧٠
- ١١٠ . فريدمان ل . ا . تطور مصر الرأسمالى (١٨٨٢-١٩٣٩) ، موسكو ، ١٩٦٥
- ١١١ . خوروس ف . ج . التيارات الفكرية الشعبوية النمط فى البلدان النامية ، موسكو ، ١٩٨٠
- ١١٢ . شاريوف ر . م . آراء العلماء ورجال الدين المصريين عن «الوحدة الاسلامية» . - القومى والامى فى ايدولوجية حركة التحرر الوطنى . موسكو ، ١٩٧٤
- ١١٣ . عبود ، مارون ، رواد النهضة الحديثة ، بيروت ، ١٩٦٠
- ١١٤ . عبد الدايم ، عبد الله . التربية القومية ، بيروت ، ١٩٦٠
- ١١٥ . ابو زيد ، فاروق . أزمة الفكر القومى فى الصحافة المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٦
- ١١٦ . ابو حديد ، محمد فارد : أمتنا العربية ، القاهرة ، ١٩٦١
- ١١٧ . ابو الحجاج ، يوسف . وحدة الوطن العربى ، القاهرة ، ١٩٦٠
- ١١٨ . العدوى ، ابراهيم احمد . الصراع بين الامة العربية والاستعمار الجديد ، القاهرة ، ١٩٦٩
- ١١٩ . عزيز ، طارق . حركة الثورة العربية ، بغداد ، ١٩٧٢
- ١٢٠ . العيسى ، شبلى . حول الوحدة العربية ، دمشق ، ١٩٥٧
- ١٢١ . علوش ، ناجى . الثورى العربى المعاصر ، بيروت ، ١٩٦٠
- ١٢٢ . عمارة ، محمد . الاسلام والوحدة القومية ، بيروت ، ١٩٧٩
- ١٢٣ . عامل ، مهدى . أزمة الحضارة العربية ام أزمة البرجوازية العربية ؟ بيروت ، ١٩٧٤
- ١٢٤ . أمين ، السيد . اعداء القومية العربية ، القاهرة ، ١٩٦٠
- ١٢٥ . عطوى ، فكرى . الوطن الأكبر ، القاهرة ، ١٩٦٢
- ١٢٦ . الاهوانى ، احمد فؤاد . القومية العربية ، القاهرة ، ١٩٦٠

- ١٢٧ . احمد ، الواصل عبد المنعم ، بحوث فى المجتمع العربى ، القاهرة ، ١٩٦١
- ١٢٨ . احمد ، على فؤاد . المجتمع العربى والقومية العربية ، القاهرة ، ١٩٦٤
- ١٢٩ . الأعور ، أمين . حوار مع القوميين العربيين ، بيروت ، ١٩٥٩
- ١٣٠ . البندارى ، عبد القادر . فلسفة الكفاح العربى ، القاهرة ، ١٩٦٠
- ١٣١ . البراوى ، راشد . مفاهيم جديدة فى الاشتراكية ، القاهرة ، ١٩٦٣
- ١٣٢ . البساطى ، ابراهيم . وحدة العرب ، القاهرة ، ١٩٦٠
- ١٣٣ . البزباكى ، وآخرون . دراسات فى الوطن العربى : الحركات الثورية والسياسية ، بغداد ، ١٩٧٥
- ١٣٤ . برج ، محمد عبد الرحمن . ساطع الحصرى ، القاهرة ، ١٩٦٩
- ١٣٥ . وهبى ، محمد . عروبة وانسانية ، بيروت ، ١٩٥٨
- ١٣٦ . العدوى ، ابراهيم احمد . قادة التحرر العربى فى العصر الحديث ، القاهرة ، ١٩٥٨
- ١٣٧ . غالى ، بطرس . القومية العربية ، القاهرة ، ١٩٦٠
- ١٣٨ . جمعة ، ابراهيم . العملاق الجديد - القومية العربية ، القاهرة ، ١٩٥٨
- ١٣٩ . دروزة ، محمد عزة . الوحدة العربية ، القاهرة ، ١٩٥٧
- ١٤٠ . دروزة ، الحكم ؛ الجبورى ، حامد . مع القومية العربية ، القاهرة ، ١٩٥٩
- ١٤١ . الدورى ، عبد العزيز . الجدور التاريخية للقومية العربية ، بيروت ، ١٩٦٠
- ١٤٢ . زيدان ، جرجى . مشاهير الشرق ، جزآن ، القاهرة ، ١٩٥٨
- ١٤٣ . كامل ، محمود . الدولة العربية الكبرى ، القاهرة ، ١٩٥٨
- ١٤٤ . ليلى ، محمد كامل . المجتمع العربى والقومية العربية ، القاهرة ، ١٩٦٦
- ١٤٥ . مظهر ، اسماعيل . التكامل الاشتراكى لا للشيوعية ، القاهرة ، ١٩٦١
- ١٤٦ . مرقص ، الياس . نقد الفكر القومى : ساطع الحصرى ، بيروت ، ١٩٦٦
- ١٤٧ . المبارك ، محمد . الأمة العربية ، دمشق ، ١٩٥٩
- ١٤٨ . نسيم ، ماهر . فلسفة القومية العربية ، القاهرة ، ١٩٥٩
- ١٤٩ . نصر ، محمد عبد المعز . فى الفكر السياسى العربى والمجتمع ، القاهرة ، ١٩٦٩
- ١٥٠ . صايب ، السعد . مع الفجر العربى ، دمشق ، ١٩٥٨
- ١٥١ . صايغ ، ايس . الفكرة العربية فى مصر ، بيروت ، ١٩٥٩
- ١٥٢ . سعيد ، امين . الوطن العربى ، القاهرة ، ١٩٦٠

- ١٥٣ . سعيد ، احمد . القومية العربية : ثورة وبناء ، القاهرة ، ١٩٥٩
- ١٥٤ . طربين ، احمد . الوحدة العربية ، القاهرة ، ١٩٥٩
- ١٥٥ . فرح ، الياس . تطور الايديولوجية العربية الثورية (الفكر القومي) ، بيروت ، ١٩٧١
- ١٥٦ . فوزى ، احمد . لقاء على طريق الوحدة ، القاهرة ، ١٩٦٤
- ١٥٧ . الحاج ، عزيز . القومية العربية والديمقراطية ، بيروت ، ١٩٥٩
- ١٥٨ . حرك ، محمد . دراسات فى القومية العربية ، القاهرة ، ١٩٦٠
- ١٥٩ . خلماف ، عبد المنعم محمد . مع القومية العربية فى ربع القرن ، القاهرة ، ١٩٥٨
- ١٦٠ . حماد ، خيرى . أضواء وآراء فى القومية والحرية والاشتراكية ، القاهرة ، ١٩٦٤
- ١٦١ . الخربطلى ، على . التاريخ الموحد للأمة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٠
- ١٦٢ . حمدى ، امين رشيد . النظرية الثورية من تاريخ الشعب وكفاحه ، القاهرة ، ١٩٦٢
- ١٦٣ . الخورى ، سامى . رد على ساطع الحصرى ، دمشق ، ١٩٥٦
- ١٦٤ . الحسينى ، عشاق موسى . أزمة الفكر العربى ، بيروت ، ١٩٥٤
- ١٦٥ . شريف ، منير . حب العرب لقوميتهم العربية ، القاهرة ، ١٩٦٠
- ١٦٦ . الشرقاوى ، محمود . طريق الانسان العربى الجديد ، القاهرة ، ١٩٦٤
- ١٦٧ . شوقى ، عبد المنعم احمد ، على فؤاد . المجتمع العربى والقومية العربية ، القاهرة ، ١٩٦٤
- ١٦٨ . الشمالى ، توفيق . انتصار القومية العربية ، القاهرة ، ١٩٥٩
- ١٦٩ . الشهابى ، مصطفى . القومية العربية ، القاهرة ، ١٩٦١
170. **Abu Lughod I.** The Evolution of the Meaning of Nationalism. N.J., 1963.
171. **Ahmed J.M.** The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism. N.Y., 1960.
172. **Al-Alaily H.** The Future of Egypt. The Moral and Intellectual Aspects of Egyptian Nationalism. P., 1910.
173. **Antonius G.** The Arab Awakening: the Story of Arab National Movement. L., 1946.
174. **Berkes N.** The Development of Secularism in Turkey. Montreal, 1964.
175. **Berque J.** Egypt: Imperialism and Revolution. N.Y., 1972.
176. **Binder L.** Ideological Revolution in the Middle East. N.Y., 1964.

177. **Bossenbrook W.J.** (ed.). *Midtwentieth Century Nationalism*. Detroit, 1965.
178. **Carlton J.H.** *The History of Modern Nationalism*. N.Y., 1960.
179. **Carr E.H.** *Nationalism and after*. L., 1945.
180. **Cleveland W.I.** *The Making of Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri*. Princeton, 1971.
181. **Cremeans C.D.** *The Arabs and the World. Nasser's Arab Nationalist Policy*. N.Y.-L., 1967.
182. **Davis H.B.** *Nationalism and Socialism*. N.Y.,-L., 1967.
183. **Dawn E.C.** *From Ottomanism to Arabism. Essays on the Origins of Arab Nationalism*. Univ. Of I Uinois, 1973.
184. **Deutsch K.W.** *Nationalism and its Alternatives*. N.Y., 1969.
185. **Esposito J.L.** (ed.). *Islam and Goverment. Religion and Sociopolitical Change*. Syracuse, 1980.
186. **Fichte I.G.** *Addresses to the German Nation. — The German Classics from the Forth to the Niuteenth Century. Vol. II, Ox., 1928.*
187. **Forster G.M.** *Traditional Cultures and Impact of Technological Change*. N.Y., 1962.
188. **Geertz C.** (ed.). *Old Societies and New States*. New Jersey — Glencoe, 1963.
189. **Gibb H.A.R., Bowen H.** (ed.) *Islamic Society and the West*. L., 1950.
190. **Goode S.** *Arab Socialism in the Modern Middle East*. N.Y., 1975.
191. **Grimes A.P., Horwitz K.N.** (ed.). *Modern Political Ideologies*. New Jersey, 1959.
192. **Haim S.G.** *Arab Nationalism (An Antology)*. Unif. of Calif., 1976.
193. **Halpern M.** *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*. Princeton, 1963.
194. **Hayes C.J.H.** *Nationalism: a Religion*. N.Y., 1960.

195. **Heyworth-Dunne J.** Religions and Political Trends in Modern Egypt. Wash., D.C., 1950.
196. **Hourani A.** Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939). L., 1963.
197. **Johuson H.J.** (ed.). Economic Nationalism in the Old and New States. Chicago — London, 1967.
198. **Karpat K.H.** (ed.). Political and Social Thought in the Contemporary Middle East. N.Y., 1970.
199. **Kazziha W.** Revolutionary Transformation in the Arab World. N.Y., 1975.
200. **Kedourie E.** Nationalism. L., 1960.
201. **Kenny L.M.** Sati' al-Husri's Views on Arab Nationalism. — «Middle East Journal». 1963, № 3.
202. **Khadduri M.** Political Trends in the Arab World. Battimore — L., 1972.
203. **Khadduri M.** Review on «The Making of Arab World. Nationalist...» by W.L. Cleveland. — «Middle East Journal». 1973, № 1.
204. **Kohn H.A.** History of Nationalism in the East. N.Y., 1929.
205. **Lacouture J.** The Demigods: Charismatic Leadership in the Third World N.Y., 1970
206. **Laqueur W.** (ed.). The Middle East in Transition. L., 1958.
207. **Lerner D.** The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East Clencoe, 1958.
208. **Lewis B.** The Middle East and the West. Bloomington. 1964
209. **Long D.E.** (ed.). The Government and Politics of the Middle East and North Africa. Westview, 1980.
210. **Marlow J.** Arab Nationalism and British Imperialism a Study in Power Politics. L., 1961.
211. **Millican M., Blackmer D.** (ed.). The Emerging Nations. Boston, 1961.
212. **Milson M.** Society and Political Structure in the Arab World. N.Y., 1973.

213. **Nasser G.A.** Egypt's Liberation: Philosophy of the Revolution. Wash., D.S., 1955.
214. **Nieuwenhuijze CAO.** Sociology of the Middle East. Leiden, 1973.
215. **Nuseibeh H.Z.** The Ideas of Arab Nationalism. Dallas, 1972.
216. **Polk W., Chambers R.** (ed.). Beginnings of Modernization in the Middle East. Chicago, 1968.
217. **Qubain F.I.** Inside the Arab Mind: Survey of Literature in Arabic on Arab Nationalism and Unity. Arlington, 1960.
218. **Al-Razzaz M.** The Evolution of the Meaning of Nationalism. Garde City, 1963.
219. **Rivlin B., Szylowicz** (ed.). The Contemporary Middle East: Tradition and Innovation. N.Y. 1965.
220. **Rocher R.** Nationalism and Culture. L., 1937.
221. **Rustow D.A.** Politics and Westernization in the Near East. Prine., 1956.
222. **Safran N.** Egypt in Search of Political Community. Harward, 1962.
223. **Sayegh F.A.** Arab Unity: Hope and Fulfillment. N.Y., 1958.
224. **Sharabi N.B.** Arab Intellectuals and the West. Baltimore, 1970.
225. **Zeine Z.N.** The Emergence of Arab Nationalism. N.Y., 1973.

محتويات

٣	تقديم
٧	المقدمة
١٧	الفصل الاول . حياته واعماله
٤٤	الفصل الثاني . مقومات الامة
	الفصل الثالث . الوحدة والقومية العربية بين النظرية
٦٩	والتطبيق
	الفصل الرابع . نحو رؤية جديدة للتاريخ والمجتمع
١٣٠	والثقافة
١٨٨	الخاتمة
١٩٤	فهرس المصادر

الى القراء

ان دار التقدم تكون شاكرة لكم اذا تفضلتم
وابديتم لها ملاحظاتكم حول ترجمة الكتاب ،
وشكل عرضه ، وطباعته ، واعربتم لها عن
رغباتكم .

العنوان : زوبوفسكى بولفار ، ١٧
موسكو — الاتحاد السوفييتى

طبع فى الاتحاد السوفييتى

